华北水利水电学院图书馆
2095614 82
B221.3
Z210
B221.5
Z210
藏书

重庆出版社
科学学术著作出版基金资助

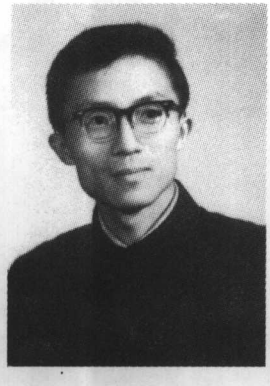
易■与■人■类■思■维

张祥平 著

Yi Yu Ren Lei Si Wei

华北水利水电学院图书馆
藏书
956148

重庆出版社



张祥平，字拱辰，男，北京四中下乡知青，1989—1990 年在荷兰研修环境制度经济学，北京市优秀教师(1995)，北京农学院副教授，2001 年提前退休，退休后译解《论语》。专著六本：《人的文化指令》、《〈易〉与人类思维》、《美好的中国人》、《人生六境》、《生命之歌》、《制度对话》。教材四本：《农林环境遥感》、《园林经济管理》、《城市林业经济管理》、《旅游社会学》。发明专利：网点板面积测量方法的改进。发表论文二百余篇。

QA1 98/04

甲申修订前言

本书初版初印于七十九壬申(西历 1992)年,重印于丙子(1996)年。己卯(1999)年韩语本约稿,祥平曾作较大增改。七十九甲申年正月十五(西历 2004 年 2 月 5 日)重庆出版社约稿,在韩语本的基础上修订,增补了《〈论语〉原境译解》中已完成的相关内容,用作再版(《〈论语〉原境译解》尚未完成)。

韩语本原定七十九辛巳(2001 年)出版,未履约(但付定金)。癸未(2003)年祥平赴韩开会,询得韩语本将于次年(甲申,2004 年)出版。不知将履约否。

韩语本对壬申本的主要增补是:1.推定日记中的月相;2.慎思通行本改动帛书的文字,明辨其意图是用日记周记来解说六码卦符;3.明辨《墨子·经上》中有关测量的内容;4.增补太极图;5.增补破译 64 卦原序的模式识别技术。

甲申新增的主要内容是:1. 史籍中的召公 (第一章第 1 节);2.《系辞》与复杂科学,河洛知识论与子张之儒(改写壬申版第四章的第 2 至第 6 节);3.孔子问礼老聃和郭店竹简显示的老子(第五章第 2 节);4.人类思维殊途同归(改写壬申版第五章第 8 节);5.书中一再论涉物性儒学的传统和发扬这一题旨。

物性儒学(格物致知诚意)是儒学的三大传统之一。另外两大传统是心性传统(正心修身)和群性传统(齐家治国平天下)。详见本书第 4—2

节。这三大传统的关系是:“任何一种历史上出现过的伟大文化,都必须包含着(基于格物的)两个部分:一是透显出深植于人生命深处的天道性理(天道性理是格物致知诚意的部分,即物性儒学;深植于人生命深处的天道性理是正心修身,即心性儒学);一是将此天道性理落实到人间社会(源于北辰模型,参见上述本书第 4—2 节),形成体现此天道性理的文物典章制度(齐家治国平天下,即群性儒学)。”(引自蒋庆:《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》,北京:三联书店,2003 年,第 12 页。引文括号中为祥平所加。

物性儒学不但使得心性儒学和群性儒学更密切地关联在一起,也使得儒学与西学的沟通更加通透明晰。物性儒学相当于西学中的自然科学和哲学中的本体论。不同之处是:物性儒学是天人合一的自然科学(复杂科学),西学中的自然科学直至 20 世纪后期才从简单科学向复杂科学转型,直至 21 世纪之初仍未发展到天人合一的阶段(详见本书第 4—2 节、第 4—6 节和第 5—8 节)。物性儒学和西学中哲学本体论的不同之处是:物性儒学的理性思辨(含数学)是构造性的,从体到面到线到点,寓理于算,寓形而上的思辨于形而下的操作;而西学本体论的理性思辨(含数学)是不变式的,从点到线到面到体,算出于理,形而下的操作出于形而上的思辨(参见本书第 4—2 节中的图 8 和第 5—8 节)。

物性儒学使得心性儒学和群性儒学更密切地关联在一起,可以用现代心性儒学的探究为例。牟宗三先生的“良知坎陷说”内含如下前提:“中国只有(心性)道统而无(物性)学统、(群性)政统”(参见上引《政治儒学》第 57—93 页,引文括号中为祥平所加)。其实,儒学的物性传统(寓理于算)是把学统寓于致良知的过程之中,所以“依阳明,‘良知’只可‘呈现’(把寓于致良知过程中的天道性理呈现出来)而不可‘坎陷’(算出于理的不变式思辨认为理尚不明,所以要坎陷),因为如果良知‘下落’、‘暂退’而不能‘常觉恒照’(退入不变式的‘理’之中),‘良知’就不能在

应物中正确的判断是非善恶(离开了构造性思辨中的'体',就失去了'面线点'的意义,在构造性思辨中,任何一点都相关于线面体)。"(同上文献第 83—84 页,引文括号中为祥平所加)

物性儒学使得儒学与西学的沟通更加通透明晰,可以用现代本体论的探究为例。"周敦颐关于'太极'的论述和张载关于'太和'的思考(物性儒学中的本体论),有时被说成是对佛教和道教形而上学挑战所作出的自觉应答(没有认识到物性儒学是源自春秋时期的儒学的三大传统之一,近代学者常认为佛教和道教形而上学接近于不变式思辨,其实道教形而上学更接近于构造性思辨,参见本书第 5—1 节和第 5—2 节)。简而言之,这种看法认为,这些(宋代)新儒家的大师最初并不对这些问题感兴趣(实际情况是:'物理''性命'之学长传未衰,参见《宋史·李之才传,邵雍伟》),而是被迫不得不对它们进行考察,因为佛教徒和道教徒在充分展开其形而上学的同时,已经为这些问题的研究确立起思想的构架。除非同佛教徒和道教徒的思维方式直接对话,并且不断地与之交锋,否则,儒家的地位便不可能牢固地确立起来。因此,(宋代)新儒学思想家为了(用物性儒学的传统)表达自己的要义,出于某种战略上的需要,他们学会了(应为:发扬了《周易》中)以形而上学讨论问题的艺术(应为:传统)。基于这一理解,(宋代)新儒家的形而上学(这一术语源于《周易·系辞·上传第十二章》*),至多也不过(这五个字应删去)是(物性儒学中的构造性思辨的部分,它与其他部分一起,是)对确立社会伦理学(心性儒学和群性儒学)的一种准备;而社会伦理学才是(宋代)新儒家的真正主题(言不离行,取譬不远,这是儒学的科学精神,参见本书第 4—5 节图 17)。""如果我们对(宋代)新儒家的(物性儒学基础和)伦理学基本结构(在体中定位的面线点)作一番认真考察的话,我们就会发现,(宋代)新儒家的道德(心性)的社会(群性)的思想建立在一种高度整体化的(复杂科学,含构造性)形而上学层面上,所以它们与其他伦理学

体系(不变式思辨的伦理学体系。算出于理,言可离行,取譬可远,甚至自作各言)的差别是很大的。”(引自杜维明:《儒家思想新论——创造性转换的自我》,曹幼华,单丁译,南京:江苏人民出版社,1996年,第156页和第157页。引文括号中为祥平所加,带*号的括号中原有文字,原文是:“如果可以使用这一术语的话”。)

甲申删去壬申版的《校后附记:十翼作者浅探》。因为甲申新增的内容中已含有“深探”。甲申还删去壬申版的《引言:先读哪一章?》,内容简介(含改定)如下:一、不以学术为目的的读者,请先读最后一章,即第六章。二、关心人类未来的读者,请先读第五章。三、关心物性儒学(天人合一的自然科学)的读者,请先读第四章。四、对《易经》本身有兴趣的读者,请先读第三章。五、对原始思维和文化人类学有兴趣的读者,请先读第二章。六、对训诂学和古文字学有兴趣的读者,请先读第一章的第4节和第5节。七、对于文学感兴趣的读者,请从第一章第1节开始阅读。理论是灰色的,生活之树是常青的。

壬申版把《系辞》定位于思辨阶段的人类思维,实在是小看了古人,原因是当时祥平虽然过了不惑之年,却是才疏学浅,没有真正的不惑。

甲申把《系辞》定位于复杂科学阶段,直接动因是祥平注解《论语·为政0201》时认识到孔子的数学不只体现在六个字上(六艺:礼乐射御书数),还体现在具体推算极星在尧舜时期所处的位置。后来注解《论语·八佾0321》时,从宰我字子予,联想到卜商字子夏和曾参字子舆,进一步考订发现春秋时期知识分子的简单科学平均水平远远高于近代和现代的人文社会学者(详见本书第4-2节)。

把《系辞》定位于复杂科学阶段的人类思维之后,不但对《系辞》的理解兼顾了文字、文本、文明的贯通,而且把《庄子》《荀子》《韩非》《史记》直至《宋史》中有关数学、子张之儒、邹衍、黄老之学和物理性命之学的理解贯通起来,认识到儒学的物性(格物致知诚意)传统(详见本书第

4–3 到 4–6 节)。

中国历史的可信程度超过许多欧美历史学家的想象力。近代有学者认为夏王朝是周朝的管理者出于政治目的而编造出来的，更不用说尧舜了(参见陈宁:《"夏商周断代工程"争议难平》,载《社会科学报》2003 年 11 月 27 日第 5 版)。

近代以来,始于胡适《中国大史学家崔东壁》和顾颉刚《古史辨》的疑古之风,把《尚书》中的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》说成"儒家在春秋战国时编造的"。但是,这三篇文献是今文尚书和古文尚书都有的内容。既然今文古文都有的其他各篇内容不是编造的，就不能臆断这三篇是编造的。尤其在甲骨文发现之后，这三篇文献的真实性得到进一步的肯定。胡适和顾颉刚在事后也对自己的结论发生怀疑:"适之于史学,则似徘徊颉刚孟真(傅斯年)之间"。顾颉刚中年之后"对其早负盛誉之《古史辨》书中所提问题,则绝未闻其再一提及。余窥其晨夕劬勤,实有另辟蹊径,重起垆灶之用心。"(钱穆:《八十忆双亲·师友杂忆》,北京:三联书店,1998 年,第 168、242 页)

"史记所载商先王先公已有甲文为证,史记载夏事,自可不必证而信",因为"自汤以前商代先王先公,正与自禹以下年世相当"(钱穆:《国史大纲》修订版,商务印书馆,1996 年,上册第 14 页)。"根据通行本尧典中的字音恢复原来的字义……就会认识到尧典的真实性不容怀疑","我们应该感谢整理并记录了《尧典》的孔子——他如此地忠实于原初的语言,即使有些字词必须牵强理解,也不改动其发音——使得后人有可能在甲骨文出土之后……重新恢复原初语词"(张祥平:《美好的中国人》,北京:华夏出版社,1995 年,第 371、389 页)。1973 年在河北定县发现的竹简又一次说明《尧典》的真实性不容怀疑(江林昌:《夏商周文明新探》,李学勤顾问,浙江人民出版社,2001 年,第 185 页)。

河南二里头遗址的发现又一次认定夏王朝确实存在过 (同上文献

第136页,详见陈旭:《夏商文化论集》,科学出版社,2000年,第8—22页)。持怀疑态度的学者退一步认为:"文明"是指有文字、城市、政府、贫富不均的社会,二里头只有城市,所以把二里头定为夏都"证据尚未充足"(上引《"夏商周断代工程"争议难平》)。

从二里头的城市本身可以反推存在过政府和贫富不均(张祥平、黄凯编著:《园林经济管理》,北京:气象出版社,2001年,第11—12页)。尽管文字考古的证据较难获得,也无妨大局。

书写文字的材料在四千年中不被焚烧,不被腐蚀的概率毕竟很小。近代发现的甲骨文具有很大的偶然性:如果商殷人不用甲骨占卜,那么就很难保存至今。商代的非占卜文字绝不会只有金文,但是其他的文字都不可能通过考古来发现。近代发现的陶文很少,也很难断定是不是非文字的刻划。

夏代文字的考古证据还没有发现,可以说"证据尚未充足"。但是,如果仅根据这一点就说夏王朝是"周人出于政治目的而编造"出来的,那么证据更不(!)充足。正如不能抓住"《史记》也提及商的第一个王是他的母亲踩到一只大鸟的脚印而受孕以及有关黄帝、尧、舜、禹、等超自然行为"(文献同上)而否认《史记》中记载的商殷先王先公(见上文)。

《夏商周断代工程》还有一个缺点,就是试图完全使用简单科学的方法来判定复杂现象的真伪,没有认识到:在简单科学的"真"(确切肯定)和"伪"(确切否定)之间,还有一个很大的混沌区间。对于混沌区间中的复杂现象如夏王朝,还有其他方法来判断"近于真"和"近于伪"。这些方法包括文字考证训诂、文句解读对照、文明背景拟合(寻找可测实事系列定位案例)等。

如果不认识混沌区间之内也有真伪问题,就会急功近利地去用简单科学的方法来求真,不免弄巧成拙。如"夏商周断代工程"在第二十八甲午(西历纪元前1046年)和第二十八丙申(西历纪元前1044年)之

间取先舍后，作为武王伐纣的年代(上引《夏商周文明新探》第126—129页)。两年之差，本来无须“综合”之后“选择”其一(同上文献第129页)。

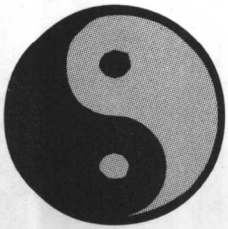
以七十八已卯(西历1999)年之前的研究成果，已经能够判断“夏王朝确实存在过”是近于真的结论，而“周人出于政治目的而编造”是近于伪的结论。不妨用简单科学(如碳14测量和天文推算等)作为辅助证据，但不可把简单科学用作肯定或否定的惟一标尺。

当人们没有拿出进一步的证据之前，近于真的结论是研究的基础。如果一定要等到用简单科学的方法确定了真伪再作研究，那么欧美的人文社会研究有一大半不应该进行。

《易》是召公的日记，人类思维在东西方的源出相同，后来殊途同归，本书的这些结论近于真。祥平希望今后有机会进行更详细的修订，敬请读者赐教，愿今后的新本中增加更多的学者和文献。

张祥平

七十九甲申正月二十，西历2004年2月9日于北京朝阳



易与人类思维

易曰夕，《六三，键九三，
　　字字溯源明古事——日记之鼻祖
数理化，文史哲，天地生，
　　九九归一解今疑——常识是慧根

《君子好逑》

目 录

甲申修订前言 …… (1)

第1章 文化长城——人类文化史上的无价之宝 …… (1)

1—1 那是一个古历闰年:日记,384天 …… (1)

1—2 百千年的“修筑” …… (8)

1—3 “伟大的墙”和“伟大的文” …… (10)

1—4 千骨易得,一念难寻:易=日+夕 …… (13)

1—5 实字求是和实时求是:“训诂”的训诂 …… (18)

1—6 人类思维的童年和青少年 …… (22)

第2章 实字求是——人类思维的幼年 …… (26)

2—1 符、名、实:☰——初九,六二,六三,六四,六五,上六 …… (27)

2—2 原始思维:𠙵(有)、数字、无“是” …… (30)

2—3 原始归纳:一 二 三 ☰(四) …… (36)

2—4 历史性定向:乂𠂆十(5、6、7)和-- …… (41)

2—5 第二层符号:八九丨(十)和一 …… (47)

2—6 符号实体:☲→巛(chuān,不是kūn) …… (51)

第3章 实时求是——人类思维的童年 …… (58)
3—1 简单的才是本原的:易的卦符顺序 …… (59)
3—2 具体的才是简单的:《易》的文字语句(一) …… (66)
3—3 切身的才是具体的:《易》的文字语句(二) …… (71)
3—4 语言升华:复、师、嗛、月夷 …… (77)
3—5 事件和行为评估:《易》的价值系统(吉凶>亨厉>利悔>无咎和闱<吝> …… (88)
3—6 理智选择:贞——评——比 …… (97)

第4章 二元思辨和复杂科学——人类思维的少年和青年(一) …… (108)
4—1 寻求共性:大哉乾元 …… (108)
4—2 复杂科学从整体到局部:天尊地卑和简则易从 …… (117)
4—3 河洛知识论:一阴一阳之谓道 …… (132)
4—4 构造性数学:大衍之数五十 …… (138)
4—5 五行相生相克:一类不足以亟 …… (155)
4—6 内圣外王:以天为宗,以德为本 …… (181)
4—7 过程思辨:与希腊先哲的比较 …… (191)

第5章 一元思辨与范畴思辨——人类思维的少年和青年(二) (204)
5—1 超越经验(一上):苗道,大道——有牖虫成和字之曰大 (205)
5—2 超越经验(一下):为道日损,孔窍其门——损之又损和玄之又玄 …… (214)
5—3 超越经验(二):逻各斯与存在物 …… (224)

5—4 开发内心(一):字(慈)、德、仁、义 …… (228)
5—5 开发内心(二):爱恨、德性、善、善的理念 …… (241)
5—6 揭示思表(一):墨辩6部 …… (251)
5—7 揭示思表(二):工具6篇 …… (269)
5—8 人类思维殊途同归 …… (278)

第6章 儿童和青少年的思维发育——“现在”是历史的纵剖面 …… (324)
6—1 “人”之初,无思维:重演哺乳动物时期和古猿时期 …… (325)
6—2 小凳和荸荠的故事:重演原始人时期 …… (330)
6—3 儿童生理反抗期的人类学意义:重演原始社会形成期 …… (333)
6—4 合作游戏、歌谣娱乐、图画:重演原始社会时期 …… (339)
6—5 文字:教育也是重演 …… (343)
6—6 卜、言、情、思:重演理智历程(兼议“性灌输”违反人道) …… (346)
6—7 小结:“现在”是历史的纵剖面 …… (355)

附录:易 …… (362)
后记:关于《彖》作者编修《易》的进一步研究 …… (390)

第1章 文化长城

——人类文化史上的无价之宝

内容提要 周武王的哥哥召公写下《易》这部日记，既是继承商代文化的结果，也具有作者本人的个性特征。《易》不是先有计划和设想的现代化“作品”，它是渐进的、积累的原始性私人记录(1–1 节)。这使它湮没无闻四、五百年。经过后人的编纂修改，它以“圣人垂教、卜筮吉凶”之书的面貌社会化。又经过百千年的解、证、疏、探……巍然而成文化史上的洋洋奇观(1–2 节)，起到了“上度卜辞，下出诸子”的承上启下的作用，并以它特有的风格引导了中华文化的发展(1–3 节)。为了恢复《易》的本来面目，必须利用最新出土文物马王堆汉墓帛书，对《易》的总名、符号、符名、序次、文句进行实字求是、实时求是的训诂、分析、整合(1–4 与 1–5 节)。另一方面，这个涉及到古文字学、版本学和文化人类学的识别真伪的研究，可以揭示人类思维的早期特征和中华文化独树一帜的契机，不但有助于理解现在的各种文化现象和思维特征，而且有益于为那些属于未来的少年儿童进行目光远大的助推教育(1–6 节)。

1—1 那是一个古历闰年：日记，384 天(=8×8×6)

西周(公元前 1027 年—公元前 770 年)初年，秋末冬初，王亲重臣

们都不愿在外受冻，一个个在室内避寒。

在他们之中有一位青年“知识分子”，望着从殷商时代就开始使用的记日干支表，一列一列地从下向上浏览（图1）——甲骨文的干支表从下向上刻写记录，由于在龟甲上刻写的位置不同，既有从左向右的顺序，也有从右向左的顺序，图1是按甲骨文原序，译成现代汉语后列出[1]。

他是当时少有的“知识分子”，对于西周所沿用的商代古历十分熟悉：一个月30天，称为“大月”，有时29天，称为“小月”；也有时两个大月相连接，称为“频大月”。每个大月三旬，每旬10日。平年有12个月，闰年13个月。武丁王在世时，“把闰年的最末一个月称为‘13月’……祖庚、祖甲以后，有时出现二个‘七月’或‘八月’……平年一般353—354日，闰年383—385日”[2]。

他从未怀疑过干支表和上述的阴阳合历有什么不好——有了大月和小月的不同，就总是能在每月的“旬又5日”(15号)看见圆月，有了闰月的设置，就总能在七、八月进行收获——在那样一个古老年代，人类所拥有的精神财富远不像后来那么多，历法这一类精神财富不仅“不能留为氏族所特有”[3]，也不会由于部落的不同而被“批判”。不仅如此，武王灭殷惩纣之后，对于其他“敌人”也没有采取“叫他永世不得翻身”的政策，而是分封了纣王的儿子，甚至鼓励殷人的后裔通过“重新作人”而入周廷作官[4]。这些，都体现了西周初年的淳朴风范。

然而，这一天，这个知识分子对于每旬10日，一月三旬的古制却忽然产生了怀疑，因为他发现将干支表中的60天纵分为两半(每一半

酉	未	巳	卯	丑	亥
癸	癸	癸	癸	癸	癸
申	午	辰	寅	子	戌
壬	壬	壬	壬	壬	壬
未	巳	卯	丑	亥	酉
辛	辛	辛	辛	辛	辛
午	辰	寅	子	戌	申
庚	庚	庚	庚	庚	庚
巳	卯	丑	亥	酉	未
巳	巳	巳	巳	巳	巳
辰	寅	子	戌	申	午
戊	戊	戊	戊	戊	戊
卯	丑	亥	酉	未	巳
丁	丁	丁	丁	丁	丁
寅	子	戌	申	午	辰
丙	丙	丙	丙	丙	丙
丑	亥	酉	未	巳	卯
乙	乙	乙	乙	乙	乙
子	戌	申	午	辰	寅
甲	甲	甲	甲	甲	甲

图1：用于记录日期的商代干支表

为三旬),远远不如将干支表横分为两半(每一半也有30日)——前者分出的两个矩形太长，不像后者分出的两个矩形那样匀称均衡——虽然他不会听说过美学上的"黄金分割律",但其审美心理却不可能违背这一规律,而"在'人类心灵的自然逻辑'之中,蕴含着对于健美和谐的偏爱"[5]。

这一灵感的火花使他看出:可以用"六日"而不是"旬(10)日"来作为比"月"小的记时单位;干支表第一行(最下一行)横排着的六个"+(甲的古文写法)"又使他想到了用符号"--"来表示这个单位,并且就把"--"读成"六"——因为"+"(横划较长,与甲字略有区别)是"七"的古文[6],纵线表示"1",左右两条横线段各表示"3"。

这样一来,每六(用现代的术语来说就是每星期、或每周)有六天。这6天怎么称呼呢?横分干支表的作法打乱了干支顺序,不宜再用"甲子"、"乙丑"……"壬申"、"癸酉"等来记日;他便干脆用更为简单的序数词加上"六"这个单位来称呼它们:初六、六二、六三、六四、六五、上六,犹如我们现在所说的星期一、星期二……星期六一样。不同的是,当他按序把符号--由下向上地垒成☰的时候，把最下面那个--叫成了"初六"而不是"六一",把最上面那个--叫成了"上六"而不是"六六"。

这样的创新令人自豪,他决定记住这个特殊的日子。写什么呢?就写今天最深的印象吧:

"初六,礼霜,坚冰至。〔星期一,(今天出门看见有霜,)向霜致敬,(看来)坚冰封冻(的季节)就要来了。〕"

由于创造的欢乐，他竟然没有考虑这个事情是否预示着什么吉凶——那时的人们刚刚进入理智时代[7],祸福的征兆是王臣们共同关心的日常大事。

然而,第2天,他就从欢乐中清醒过来,面对着昨天画出的那个新奇的符号☰,郑重地安慰自己:

“六二，直、方、大，不习，无不利。〔星期二，(这个符号的每一划都很)平直，(整个形状也很)方正，(没有亵渎天帝)，(而且写得)很大，(没有瞒着天帝)，(只要)不再重复，就不会有什么不好的事情发生。〕”

第3天，他又一次自我反省：

“六三，合章，可贞，或从王事，无成，有终。〔星期三，把各种迹象合在一起就能预测未来，注意到各种迹象来为周王办事，(即使一时)办不成，(也能)有(好的)结果。〕”

从第4天开始，他摆脱了内心的不安，开始记载日常的大事：

“六四，括囊，无咎，无誉。〔星期四，(为周王)扎好了囊袋，没有出什么差错，却也没有得到夸奖。〕”

“六五，黄常，元吉。〔星期五，(昨日的工作得到了恩赐——)黄色的日月旗，真是大大的吉利。〕”

“上六，龙战于野，其血玄黄。〔星期六：龙在野地里打仗，它们的血是黑黄色的。〕”

(亚洲东部每年第一次较大的寒流约在公历11月上旬发生，前文“履霜”是那一次寒流的余威，这里记载的应是第二次寒流，大约发生在公历12月上旬，寒流引起的旋风或龙卷风，把黑色的土壤和黄色的落叶卷起又抛下，在古人看来犹如龙在打仗，并且还流了血。)

写到这里，他想到符号☷中的每一天都写过了，就向天帝卜问并记录：

“迵六，利永贞。〔对于这6天，顺利地进行了关于长期状况的卜问。〕”

到了第7天，这位已经习惯于写日记的“知识分子”踌躇起来：那个神奇的符号之中的每一个“六”都写过了，自己也已经向天帝许诺“不习(不再重复)”，是否还要写下去呢？他把那个符号和这六天的日记又从头到尾看了一遍，回忆起在这些天里，虽然天气转凉，寒流来袭，

自己却没有任何疾病，也没有犯下什么过失，便感到天帝很赞成自己写日记(现代医学证明，当人的精神有所寄托时，可以对身体和心理产生良好的影响)。于是，他决心继续写下去，并且很快就想出一个不违背自己诺言的方法——对于新的“六(星期)”，采用新的符号䷗。由于把原来那个符号中的初六“--”改成了“—”，整个符号就不是重复过去。然而，这样一来，“星期一”就不能再称之为初“六”。应该称为什么呢?他很快就选定了另一个数字：九——把初六改称为初九。这样称呼有两个理由：(1)在“--”中，每个线段表示“3”，那么在它们之间加一个连通线段之后，当然就成了9；(2)古文的10写作“丨”或“十”，将其横放(并去点)，就正如把7(+)的纵线去掉(并分开横线)一样，在数量上减1。

有了两个符号，他还不太放心，就决定分别定名，以免天帝看错而误认为同一符号。于是，他把旧符号竖过来，取其一半写为“巛”(通行本篡改为“坤”)，而在新符号的下面写上：复，因为这不完全是新创的符号，他不能不向天帝表白。另一方面，这个符号并没有违背自己的许诺——“不习”。

然后，他在“复”字之下进一步向天帝表白：

“亨，出入无疾，堋来无咎。反复其道。七日来复，利有攸往。〔(托天帝之福，过去的6天)通达顺利，出门回家都没有疾病，还得到了(赏赐的)财物，(因为我在周王那儿的工作)没有过失。(看来天帝的意思是叫我继续)按照这样的方式生活(包括记日记)。今天是第7天了，新的一个星期来了，重新开始了，(请天帝让我)顺利地去到我要去的地方。〕”

这时，他才放下心来，写今天的日记：

“初九，不远，复。无提悔，元吉。〔星期一，(今天出门走了)不远就回来了，没有引起忧虑，真是大好事。〕”

从此之后，这位“知识分子”就一天又一天，一周又一周地记录下自

己的所思、所感、所闻、所读、所梦、所见……

每过6天，他都采用一个新的符号，遵守着“不习”的诺言：在“复”之后，把“初九”与“六二”交换，成为䷆(师)；然后把“九二”与“六三”交换，成为䷎(嗛)；到了第五周，他面临的选择是把“九三”与“六四”交换，还是保留上面的三个“六”，仍改变下面的符号？他选择了后者。并且，因为下面三个“--(六)”已各自被“—(九)”替代过，就把下面的3个符码一举用“—”替代，成为䷊(泰)。第6周把䷎中的“初九”换成“初六”，得䷓(登)；第7周将“初六”与“九二”交换，成为䷊(月夷)；第8周将“六二”与“九三”交换，成为䷒(林)。(通行本的谦、升、明、临分别是嗛、登、月夷、林的编纂字[8]。)

至此，再保留“巛上”就会违背“不习”的诺言。不过这已经不再是难题：只要将每个符号上半部的“☷”换为“☷”，就可以开始新的8周。依次更换，直到上半部为“☷”的8周结束，他的日记共64周，384天。每周开始，他都在新的符号名称(符名)后写下对于过去的总结、对目前的新符号的理解，或是对未来的企望(周记或卦辞)，然后才逐日记事(日记或爻辞)。如果某些日子没有什么大事可资记录，就围绕那周的新符号和符名进行思考，向天帝作表白。无论记录事件，还是记录表白，都使用当时特有的简短文句——那是一个远远没有普及文字的时代，文人们一概“惜字如金”，正如口声语言的初期，“部落语言”本是十分简单一样[9]。

这部日记的固有程序只在第37周(䷝键，通行本因声编纂为“乾”；参见本书第3章3—1节)的最后一天多了一段小插曲：日记作者发现这6天的符号全是“九”，从初九到上九，正如第1周全是“六”一样。所以，他在那一天也像在第1周的最后一天那样加了一句：

“迵九，见群龙，无首，吉。〔总的看来，以九为符的这6天里，看见了许多龙，(不过)没有(看见它们的)头，(所以)是吉利的。〕”(亚洲东部夏季多雷电暴雨旋风，古人以为是龙在出没。此外，古人对崇拜对象“俯首贴

耳”，心存畏惧[10]，不敢观瞻，所以没有见到龙头是一种吉利的征兆——在风雨雷电中当然是看不见龙头的。）

第385天，新的一年开始了。这位知识分子必须停止日记——再也不可能利用“--”和“—”组成新的6个一组的符号了。在那个古老的时代，任何人都不敢违背自己对天帝许下的诺言。无论这位知识分子多么勇敢，也无论他多么习惯了记日记，他都只能从此搁笔——“不习”。他只能把这一年的记录作为美好的往事来阅读。不久，他发现只有第1周的符名《字之后缺少“卦”辞，便为它写下了64篇卦辞中最长的一篇：

“元亨，利牝马之贞。君子有攸往。先迷后得主，利。西南得朋，东北亡朋，安贞吉。〔大大亨通。顺利地进行了关于母马到来的占问。君子曾去了要去的地方。最初曾迷过路，后来找到了(要拜访的)主人，于是就顺利了。(这一年中，)在西南方得到过财物，在东北方丢失过财物，(但是)关于安宁与否的卜问都是吉利的。〕”

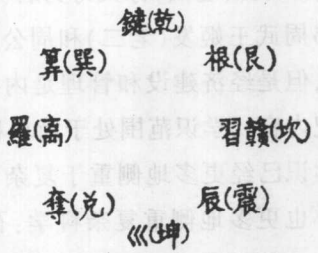


图2：八卦先天方位

他在后来的日子里，又为这部384天的日记题取了一个总名：易——日(白天)与夕(夜晚)的合字，用现代汉语来说，就是“(384个)日日夜夜”。为了向天帝也向后人说明这是一个时间上的循环，他把8个基本符名(即上半部与下半部相同的符号的名称)按照干支表(见图1)的书写顺序从下向上地按逆时针次序排成了环状(见图2)，这就是后人所称的“先天方位”[11]。这个方位的常见位置图是按太极图的镜面轨迹把坤震坎艮坤作为右下方顺时针旋转的半圆，把乾巽离兑乾作为左上方逆时针旋转的半圆(参见[13])。图2括号中的名称是通行本的编纂名(参

见[8])。

他也许不知道:他为一座宏伟的文化长城烧制了砖瓦,奠定了基础。他是谁?

他是周武王的哥哥召公。召公初封于偃,第二次大封建时北移至燕(见钱穆:《国史大纲,修订本上》,北京:商务印书馆,1996年,第42页,下同)。现河北的易水和易邑是召公或其后代命名(参见第49页图和第77页图)。召公姓姬名奭(读氏),当是周文王的长子伯邑考(参见第39页),史载的文王九个儿子的名都是单字(缺六子和七子之名),伯邑考是后人对召公的尊称,即经营城邑的第一任(考)总(伯)工程师或总指挥(参见《尚书·召诰》)。太公(姜子牙)与召公合称二公(《尚书·金滕》)。周公(老四)称大哥为君奭(《尚书·君奭》)。召公的政治头脑不如弟弟周武王姬发(老二)和周公姬旦(老四,参见上引《国史大纲》第39页),但是经济建设和管理是内行(参见《尚书·召诰》,以及本书译解的日记内容),学识范围处于简单科学与复杂科学的交界部分。弟弟周公的学识已经更多地侧重于复杂科学。东亚环境相对严酷,所以召公的儿孙也更多地侧重复杂科学:召公的儿孙改编了召公的日记,而且加上自己的引伸,即西周时期的《易传·彖》(只写在周记后面,但在乾中写在六天的最后)和《易传·象》(既写在周记后面,也写在日记后面,详下节和第四章第五章及壬申初版后记)。

1—2 百千年的"修筑"

现在的通行本《易经》[12]或《周易》[13],基本上保存着原始"卦辞"和"爻辞",但是打乱了原始的顺序,把64周(每周6天)日记分成了上下两篇(上篇30周,下篇34周),并且更改了8个基本符名和38个两节符号的符名(约占64个两节符名的60%),在符号与符名之间增加了一"上"一"下"的两个基本符名。如果不是1973年,"在马王堆出土的帛

书中”，发现了“与通行本《周易》大不相同”的汉墓帛书周易[14]，那么，《易》的真相或许不会被揭晓，即使有人质疑，也不会被多数人接受。

另一方面，从文化史的角度来看，却必须肯定第一个《易》的“篡改者”的功绩——他把一种远远超出时代的个体性记录变成了一种当时的人们所熟悉的社会性记录——一部“则天地之道……协阴阳之宜……圣人作易本以垂教”的书，一部“以断其吉凶”的“算卦(‘卜筮’)的书”[15]。由于日记超出时代，《易》写成之后一直默默无闻，直到四五百年之后——公元前672年才第一次见诸记载[16]；这正如孟德尔的豌豆试验，发表后35年才引起重视[17]一样。在《易》被编修的时代(理智时代早期)，服膺天命圣人和向天帝占问是最时髦的行为；这正如理智时代后期的思辨一样，也正如科学时代的实验(或实践)检验一样[18]。可以说，《易》的编纂者利用“垂教”和卜辞的解释为《易》的传播和社会化提供了一种恰当的“载波”[19]，他迎合当时的社会心理，把《易》作者烧制的“砖块”垒成了“墙”。后来《周易·系辞》的作者用“卦”这个词作为64个两节符号(每节三个符码)的通称，使得卦与卦有了共通的属性，相互挂接(“卦者挂也”[20]而成为整体；同时又把每一个两节符号作为独立的单元，“悬挂”起来向人们展示天帝的意旨(“悬挂物象，以示于人”[20])。

从此以后，文人墨客、公子王孙，都要到《易》中去寻找天帝的意旨，同时写下自己的“心得体会”。写得早、写得好的文字，又渐渐地被后人挂接到《易》的文中或文后，成为《周易》的一部分——既然《易》已不再属于某一个人，就成了社会性的精神财富，它的组成也就不再由著作者确定，而是由公众确定了。其中，有的组成部分是像《系辞传》的作者那样把心得体会写在原文之后，保留下《易》卦爻辞的独立完整，例如《说卦传》《序卦传》和《杂卦传》，也有的组成部分干脆写在一条条卦爻辞之后，逐字逐句地注解阐释，如《彖传上下》、《象传上下》《文言传》[21]，等。随着年代的推移，有些被挂接在《易》上的心得体会后来又与

《易》脱钩了，如《要》、《昭力》等[22]。现在的通行本只剩下按下序排列的“十翼”：彖2、象2、文、系2、说、序、杂[23]。这是在战国时代就基本定型的通行本《周易》[24]——经过几百年的“修筑”，当初的砖块已经垒积延绵成了一座相当宏伟的文化之墙。

在战国之后的两千多年中，对于《易》的讲授、注解、发挥、揣测亘亘不断[25]。直到1982年，还出版了“理解”通行本《周易》的新书[26]；1988年初，还新办“《周易》与中医学研究班”[27]。这百千年的努力，形成了文化史上罕见的现象，那就是：不但把一部古老的日记变成了“一座神秘的殿堂”[28]，而且围绕这座殿堂修筑起来一座伟大的文化长城——《易》成了“上度卜辞，下出诸子”的文化栈道，引导了新字句、新概念的创造，新想象、新思辨的发挥，孕育了先秦思想家的各种范畴，也铸造了中华民族特有的文化模式。

1987年底，“全世界第一所《易经》考古博物馆，(在美国)……已开始建馆计划”[29]。

和长城一样，《易经》是在战国时代成型的；和长城一样，《易经》的修筑至今还在进行；和长城一样，《易经》是中华民族的瑰宝；和长城一样，《易经》具有世界性的文化价值；和长城一样，《易经》引起中华儿女的现代反思。

1—3 “伟大的墙”和“伟大的文”

“林赛是在无人护送的情况下沿着长城跑完全程的第一个外国人……在一些多山地区，……他跑跑、走走。有时，他干脆站着，仰头望着长城，弄不清过去为什么要修筑这座长城。”[30]

作为中国人，会对林赛的问题给出许多回答。例如笔者就曾经写下：“长城是一个智慧的民族所采取的也许是最为明智的决策——把自己的组织能力和技艺水平日积月累地凝聚在一起，去预防那些暴发

的力量。后者或许会在某一个短短的时期内变得比长城民族更为强大，但是却不可能在短短的时期内积聚起长城所积聚的力量。因此，在进入长城之前，他们必须在智力、组织性和技艺方面经过一番洗礼。如果他们没有完成这样的洗礼，即使进了长城，也不能占有长城，不能利用长城。相反，他们会消耗得精疲力尽，重新退出长城。如果他们完成了洗礼，他们就成了中华文明的一部分，而不再是毁灭中华文明的异己力量。也许，正是由于长城，中华文明成了世界上唯一不曾被毁灭的古文明。相反，古埃及文明毁于阿拉伯人，古希腊罗马文明毁于日耳曼人，古印度文明毁于雅利安人。难怪长城的名世之称是 Great Wall——伟大的墙！”

然而，仔细一想，这个回答肯定不会使林赛满意。因为当笔者不无自豪地谈及“积累”的时候，恰恰否定了那种具有明确目的性的初始动机。这个“积累”是以社会性面貌出现的；长城是一代又一代社会性努力的结晶。与此相反，“科学时代民智大开”，人们“把个人拥有的……精神财富放到了社会性的精神财富之上”[31]。例如林赛，他崇尚于孤胆出游、个人冒险，当他在崇山峻岭之中，面对一种完全不同的文化时代所创造的庞然大物时，便产生了无法排解的迷茫。

是否会有人面对着《易经》及百千年来解《易》、探《易》、疏《易》、述《易》，证《易》[32]的书文长城，提出和林赛类似的问题呢？如果有的话，例如一个受到现代教育的人，却又忽然决定去到最古老的文山书岭中去冒险，他或她的第一个问题将是：“过去为什么要写《易》？”

先秦学者认为：“古者，包羲氏(即伏羲——笔者)之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”[33]

中古的学者们已不再重视写《易》的初始动机，只强调“易历三圣”——“伏犧制卦，文王系辞，孔子作十翼”[34]。只有最具个性且又最具历

史眼光的司马迁认为“文王拘而演《周易》”[35]，暗示出某种与司马迁自身阅历相似的悲剧性创作动机。

现代中国的绝大多数学者则会这样回答：周易“是当时人们在卜筮时，把一些认为是比较灵验的卦辞记录下来，后来把这些记录编集起来，作为以后卜筮的参考……总之，《周易古经》是西周初期卜史所作的一部著作。”[36]

这样的回答同样是强调了“社会性积累”的作用，否认了文化现象的个体性和独创性。

但是，文化长城果真与物化长城同出一源吗？文化史上是否出现过第二部结构严谨、文风一致而又出自众人之手的作品呢？古今中外的占卜史上是否出现过第二部用来作为“参考”的书呢？(注意，仿效《周易》的算卦书当然应该除外！)在“凡事必须通过占卜来决定”的“商王的整个生活中”都没有出现一部卜筮参考书[37]，为什么到了已经形成各种日常秩序，“建三典，以刑邦国、诘四方”[38]的西周初年，却反而需要这么一部参考书了呢？

以上每一个问题的答案都只能是否定的。

从历史的角度来看，精神财富的创造有其特殊规律，尤其在人类思维的早期，精神财富往往是“从极少数的原始思想萌芽”[39]出来的。

《易》就是在“天子经略，诸侯正封……‘普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣’”[40]的西周初年萌芽出来的崭新的文化现象。它的作者并非有意超越时代，相反，他继承了商代以来的文化传统，信天、信帝，重大的事情都要卜天问帝，甚至也没有明确的初始动机。然而，他有知识，有个性，在“心有灵犀一点通”的状况下创造了一个新的符号，利用这个符号来把漫长的月岁分成6天一个单元，从而便于逐日记录见、闻、思、感。经过日积月累，符码递变，终于完成了整年的记录，使《易》成为人类文化史上的无价之宝——它不止于记录传闻故事，这使

它的价值高于荷马史诗;它又不止于记录重大事件,这使它的价值高于希罗多德的历史;它记录了许多日常的普通活动和思想,甚至使人感受到某种现代风格[41]。

长城作为物质力量的社会性积聚,在客观上起到了一种"空间分隔"的作用——它再清楚不过地从地域上界说了汉文明与外来力量。

《易》作为精神活动的个体性创作,在文化上则是起到了"时间衔接"的作用——上度卜辞,下出诸子,在卜辞文化与诸子百家之间架设了桥梁,以它特有的风格,指导了中华文化的发展方向。

对于人类的现在和未来,《易》比长城的意义更加重大——长城到了今天,早已回到了纯自然的物态,长城的曾经活跃过的功能早已僵死了,"弄不清过去为什么要修筑这座长城"的人远不止一个林赛,那宏伟的遗骨只剩下观赏游览吊古抒情的价值;然而,《易》却仍然是一种"精神",它对于今人的价值不但没有减少,反在某种意义上增加了——人类越是远离自己的童年和少年,就越是珍惜它们,不仅仅回忆令人炫目的昨日,而且为了发掘出滋养今天的源泉[42],还为了那些属于明天的儿童与少年[43]。

从人类文化的角度来看,任何一部近代或现代"明星(包括政治明星)"的私人日记都无法与一部三千年前的日记相提并论——《易》是文化史上最伟大的文字记载。其所以"最",是因为——

1—4 千骨易得,一念难寻:易=日+夕

人类精神财富的初始状况远比人类机体和物质财富的初始状况更难揭晓,因为历经千万年而被重新发掘出来的遗存可以直接显示远古人类的骨骼、牙齿、头颅及屋舍器具,而被发掘或保存下来的文字记录却只能间接地显示古人类的思维——人类机体的进展至少以万年为时

间单位，人类物质财富的进展在近代之前也须以千年为单位，而人类精神财富的进展自从四大古文明崛起之后，就只能以百年为单位了[44]。现代汉语与古汉语的差异远远大于今日人类的机体与远古人类机体的差异：三千多年前的人类机体与现代人几乎没有统计上的显著差异，任何一个考古学家或稍受训练的智商正常的现代人都会认出一具出土的四千年前的骨骼属于什么人种；相反，三千多年前的甲骨卜辞却只有不到1/3的文字能够被少数学者识别[45]。至于把文字连成句子，解释其含义，只有专家中的专家在探索、在争鸣。更何况即使对于现代人的思维，文字也不能充分显示之——思维经过口声语言和书面文字的两次过滤，总不免有所损失；而古人一字千金，尽量从简，损失就更为惨重，再加上早期的文字记述很少，保存下来的更少，其中又多是“拼盘杂烩”式的文字记录，风格一致的大作凤毛麟角，而思之不殆、集腋成裘的心声就只有《易》之一部了！

当然，甲骨文毕竟提供了研究人类(不只是中华民族！)早期文明的最重要的文字记载；除了因为“不同地区的人类文明在天真时代的进展往往很相似”[46]之外，还因为“世界上系统完备的文字，无一不能溯源于(巴比伦、埃及、中国)这三处地方。(另有美洲玛雅文字——笔者)好像不是一切民族都生来便会使用文字”[47]，而其中的两种文字——巴比伦文和古埃及文的遗存和识别远远不像甲骨文那样丰富和系统；巴比伦的苏末尔语和古埃及语也早已无人使用，只有汉语依然在炎黄子孙的生活中聒聒作响，“字形固定了以后，千百年没有改变”[48]。虽然现代汉语与古代汉语差异很大，却远远小于任何一种其他语言的古今之差，这就使得甲骨文字记载成为打开古思维研究之门的金钥匙——“像甲骨文这样保存在地下的文字资料，是三千多年来原封不动的。而古典文献则有许多人为的演绎说法和转辗传讹之处”[49]。

然而，如果没有《易》作向导、作桥梁，就找不到那古奥神秘之门，即

使找到了，也无法接近它——甲骨文的语句可以说是典型的“千篇一律”、“枯燥无味”：除了前述的干支表和供练习用的不成句的文字之外，较完整的“作品”全都按照日期、人名(卜刻之人)、事项(祭祀、天气、年成、渔猎、建筑、垦殖、战争、奴仆、疾病等)、兆辞(商王对龟甲兽骨被烧灼后的裂纹作出的关于吉凶的判断)、验辞(有关事项的实际进展)的顺序记载，旁注占卜顺序和重复(“习”)的卜数；另有少量关于入龟、祀骨、战利品捕获物的记事刻辞。像这样的文字记录，可以使人们了解当时社会生活的若干侧面，然而，除了相信占卜、相信天、帝、祖先之外，很难显示当时人们的其他思维。尤其是思维的进展过程，只能通过若干时期的对比分析才能揭示。如果没有《易》，尤其是作为日记的《易》这个中间环节，就不可能实“时”求是地进行对比。相反，只能“以今人之心，度古人之腹”，平空地“演绎”、“传讹”、无事生非。把《易》编纂为《易经》或《周易》，这件事本身就是一个例证。就连信“经”者也知道：《易》“未有经字，经字是后人所加，不知起自谁始”[50]。至于“周”字的意义，至今还“有两种解释：一是说，所谓‘周’是指周朝，……第二种解释是，‘周’是普遍的意思”[51]。

更能说明“千骨易得，一念难求”的还是那个“书名”[52]——“易”。

“易一名而含三义，易简，一也；变易，二也；不易，三也”[53]。其二与其三截然相反，所以后人只取两义：(1)“‘易’是简易的意思”，(2)“‘易’是变化的意思”[54]。此外，不断演绎出新解：“易者，阴阳之道也”[55]、“变易不易皆易之大义”[56]……近代学者研究《易》的时候，基本上不再考虑“易”字的含义，或是把“易”字看作是一个与书中的内容毫不相干的字眼儿或符号——“易字从守宫蜥蜴取形。以‘易’名书，犹之楚国史书名梼杌(传说中的凶兽名——笔者)一样，而‘彖’‘象’亦从兽名得来……”[57]。

“易”字在汉代没有通用“简易”这个含义[58]，就更不用说周初了。简易这个内涵是《易》流传之后派生出来的；不是原因，而是结果。至于把“易”说成“蜥易、蝘蜓、守宫也”[58]，已被学者们识别出“与易之本义无关，说解误也”[59]（彖、象与易的创作年代差了几百年，更不宜与易攀比，而且“彖”字不是来自兽名，见4—1节）。唯有“变易”这个内涵，与甲骨文中的字相关[59]。然而，甲骨文中的或本应解释为“昜”，而不是“易”——因为中表示“日”的象形圈空的侧划较长，这样才能表示有“云掩”着太阳，从而整个字表示“乍晴乍阴之意”（三条短线表示“光线露出之形”[59]）。这也正是字在甲骨文语句之中的符合逻辑的含义，如“日（阴晴不定的白天）”、“不其日（不会是阴晴不定的白昼）”等。由此而“引申为变易、交易等意”[59]。昜这个字在现代汉语中通常被认为是“昜（yán）”字，含义是“阳”。但昜在甲骨文中是，表示太阳上升。这也与在甲骨文中的作用相符——在卜辞中用作地名，相当于“太阳升起的地方”（与日文中“日本”的读音相近，不排除地居民败于商祖上甲微[60]后移居日本的可能），而则不曾用于地名。由此看来，昜字与表示太阳被遮掩的或昜是不同的，只是由于作为地名的文字在上下文中只起地点状语的作用，与字的本义关系不大，所以地名“昜”后来传讹为“易”[61]，与“昜”字形相近的“昜”反而被认作了昜。另一方面，“昜”字的含义在“昜”中引申为“云开”[62]，而在“易”中引申为“变昜”——这不是“易”字的本意。

“易官世守宝典，故称之曰易”[69]之类的说法，总可以提出如下问题：既有“易官”职称，必先有“易”字，该字本身作何解？

因此，在易字的各种含义中，只剩下很少被人提及的一项：“秘书说曰：日月为易，象阴阳也”（参见[58]）。所谓“秘书”，也称“纬书”，是汉代学者伪托为孔子所写的书，其中之一是《易纬》。书中“多有怪诞无稽之谈，与方士所传的谶语，合称谶纬”，在南朝宋和隋朝炀帝时曾遭禁、焚，“今

所传者，为后人辑佚，皆非完本”[63]。上述这些原因使得纬书的学术价值较低。虽有学者注意到“日月为易”的说法“近理”，却不予首肯，认为它“言形，而非其意……下体亦非月也(只讲了易字的形状，但不是易的真实意义……字的下半部也不是‘月’字)”[63]。

把“易”扯到“阴阳”当然是纬书的引申，但是把易的字形分析为“日+月” 却比把它说成蜥蜴更合乎实字。虽然把易的下半部解释为“勿”最直观，但由于“勿者旗也，展开之象”，那么字义就是“云开而见日也”，也就是“昜”(参见[62])，而不是“易”！因此，把“勿”看作是“月”的斜写就更接近造字的本义。

“甲骨文由第一期到第四期，月字作或，夕字作或，而第五期的月字作或，夕字作或。……月本有形可象，夕则无形可象，故夕字的造字本义，乃于月字的中间附加一个竖划，作为指事字的标志，以别于月，而仍因月字以为声”[65]，一般认为“夕字……和月字的形状完全一样”[66]。另一方面，作为太阳和月亮解释的“日”与“月”已有合字“明”，所以把“易”视为白天“日”与黑夜“夕”的合字更为恰当——周初沿用商历和计时，“从‘日出’至‘日入’的一个白天称为‘日’。从‘日入’至第二天‘日出’的一个晚上称为‘夕’”[67]，“日+夕”就是“白天+夜晚”，或“昼+夜”。卜辞中“日夕”连用时有所见，且为纵书，看上去简直就是个“易”字[68]。

这样，《易》书与“易”字就完全合拍了——逐日逐夜的记录——易这个字是《易》作者所造，如前所述，在甲骨文中并无“易”字，只有“昜()”字和“昜()”字。《易》作者将甲骨文中的“日(⊙)”和“夕()”合并而成“易”，可以理解为“日+夕(日日夜夜)”，也可以理解为“日+月”——逐日逐月的记录。

于是，从易字的造型及其在书文中的逻辑作用，又从文字产生的时代背景，我们探索了一个新字的创生，一个初创思维的源头。这里所涉

及的两个重要原则——实字求是和实时求是，将在探索人类思维的童年和青少年时不断地加以运用。

1—5 实字求是和实时求是："训诂"的训诂

在本章1—1节叙述的那个"故事"中，每一个"情节"都经过笔者实字求是和实时求是的推敲，一般读者或许不会感到难以接受，但是对于古文字学、史料学、文化人类学领域的各家各派的专业人员来说，却决不会轻易首肯。不仅因为1—1节中还没有写出笔者的引经据典、训诂阐释、对比分析和时代整合，而且因为至今为止，还没有哪一部著作像1—1节那样来讲那个"故事"。

为什么对于同一个古字，同一句古语，同一段古文，甚至对整部的作品，人们的理解会是各种各样、大相径庭？一方面，"是因为语言文字是随着时代地域而变迁的东西……一词孳乳为数语者有之，称谓兴替改易者有之，一词音变而另造字有之，音义无殊而另造字者又有之；至于措词之术，次句之序，也都有很大的不同；加以字体屡变，假借纷纭……"[70]使得越是古老的文字记录越不易识别。另一方面，"古人思想粗疏事物简质，后世文化增繁，心情细密"[70]，使得后人的越来越强劲的想象力扯着"王"、"圣"的旗号被附加到古简的文字之上，把古"简"变成了古"奥"。结果，对文句的理解就越来越远离原意——"解说经传(如《诗》《书》《易》《礼》，又如《论语》《孝经》——笔者)偏重在微言大义，推阐发挥，其特色为功利的，……一味在以己意附会经义，不求经文的本解"[71]。

从人类文化发展的角度来看，"推阐发挥"不但不是坏事，相反，它是世界上五大古文明之所以升华成型的共同之路[72]；但是，从探索人类文化早期特征的角度来看，"不求经文的本解"就会起干扰作用，尤其是"以己意"而对原文进行篡改，就简直是在"破坏文物"。

以上两方面的因素在文化断代时期尤其强烈。而在我国历史上，最重要的文化断代莫过于秦始皇时期的焚书坑儒（现代文革的持续时间较短，且世界文化难以隔离）——它使得古典文献几乎绝迹，以至于“自秦末至西汉”，人们不得不“信口说而背传记，是末师而非往古”，形成了一段“今文经学家的得势期间”[73]。直到“西汉末年，因了古文经的发现，引起了今古文两派的分立”——古文家“讲经偏重于名物训诂，其特色为考证的，信古的”，“他们为了发扬古文经，不得不先研究训诂”[73]。这种情形很类似于马王堆汉墓帛书的发现所引起的反思。

西汉以后，通过书面文字去发掘古人著述的内容和含义的工作，就被称之为训诂——“训诂学也可以叫做‘古语义学’”[74]。就以“训诂”二字来说，对于今日的读者也是“古语”，这两个字的含义是什么？答曰：“训诂者，顺释其故言也（训诂，就是顺理成章地解释过去的语言）。”[74]

为什么这样解释？先看“训”字，先秦古意为“教诲、法则、顺从”，到两汉引申为“解释”是很自然的——由于秦始皇对文化的摧残，文籍稀少，只有师长口说、传记、解释，而教诲本来就是师长所说，法则是师长所定，学小们顺从师长们，所以“解释”也就是“训”了。再看“诂”字，诂=古+言=古代的语言（古代汉文从右向左读写，诂字的左右两半分开来就读作“古言”）。所以训诂“就是能正读古字，通晓古言”[75]。

“诂”字创生在汉代或更后，它是古文古言的研究被提上日程之后的产物：“训诂的‘诂’字，汉人通行写作‘故’”[76]——在汉代，诂字没有普遍使用，直到今天还只限于训诂连用。

按照实时求是和实字求是的原则，训诂并不是一件过于复杂的事情。这两条原则在上节对于易字的训诂中已经应用过，本节又在对于“训诂”二字所进行的训诂中应用了——实时求是地根据秦末汉初的时代特征来探求“训”的引申义；实字求是地根据字形来探求“诂”的本

意。

相反，如果照搬西洋纯拼音文字的研究方法，“以声韵学为机枢”[77]，却往往是事倍功半。例如：“诂、故、古三字的含义虽小有广狭专泛的不同，声音语原却是完全一样的”，[77]顶多是说“诂”字的含义与“故、古”可能(不是一定！例如“肝”和“干”就不一定)有关联，却不能揭示“诂”的独特含义。因受西洋影响而过于强调“音训”的学者们往往忽视了一个基本事实：在汉字之中，同音异形的字大大地、几十倍地多于同形异音的字；决不可能仅凭声音来理解字义，相反，字义的理解最后只能取决于字形。即使是写下“有义而后有音，有音而后有形；……因形以得其音，因音以得其义”[78]这句话的清代学者段玉裁，在他《说文解字注》的实践中，也不能不像汉代学者许慎那样“先训其义……次释其形……次释其音”[79]。

音韵学或音训的作用是在通假字(或假借字，或“错别字”(！))之间搭起桥梁，以便寻找到本义字。“具有随意性”的通假字[80]则是文化断代的产物——由于秦始皇对于文化的摧残，秦末汉初的一大批文人的文字水平并不比现代的中学生高，再加上文献稀少、同音字很多(早期汉语没有严格的平上去入的四声差异，正如目前世界上大多数语言不以声调来区分单词一样)，文人们即使不是“在那里天天写错别字”[80]，也免不了各自为政，“只要音同，足以表示某种意思，那就不用(应该是‘各自使用’——笔者)固定的一个字”[80]。另一方面，当时的文人在人口中的比例却比现代博士生的比例还少，所以他们的著作后来有许多都成了经典，其中的文字都不算错别字，于是造成了“通假字具有随意性”[80]的既成事实。

然而，在文化断代之前，通假字不但不具有随意性，反而是相当严格的：字形上的微小改变都含有特定的信息。例如在𝄆(月)字中加上一条竖划，就作为指事字的标志(参见上节)，更不用说整个用字的改变，

那简直就是石破天惊的事件，意味着全新的理解。例如把《改为坤，把键改为乾等(参见第四章)。“故探讨古音，宜断自周初(尤其是两汉——笔者)，未可侈言荒古也”[81]——两汉之前，只有《诗》有韵脚的启发，可进行音训；又因《诗》采自民间，不免出现少数错别字。

对于像《易》这样古老文字的训诂，更要以字形为基础来求解造字本义，并作为求解该字在语句中用义的重要根据。例如上节将易训为日+夕，不但字形上一目了然，而且正是该字在《易》中的合逻辑的字义。相反，把易训成“蜥蜴”就显得过于浪漫，违背了实字求是：易在字形上实在不像爬虫，也不符合早期象形字的规律——象形字一般不能分成明显无误的两个字(如易分为“日”和“勿”，只有合字或形声字，会意字有此可分性)。又如把易训成“简易”，就不是实时求是，因为简易一词只能与它的反义词“复杂”同时产生，只能产生在“后世文化增繁、心情细密”的时代条件中；相反，在少数人掌握文字的时代里，不要说连篇累牍的记录如《易》不可视为“简易”，就连片语只言的记录也是近乎神圣的，谈不上复杂，更不是简易！

总之，早期汉字的形音义三位一体，后来字形的改变远远小于字音的改变，所以分析字形是训诂的基础，而探求字音的目的则是根据被用错的字的发音去寻找那个基础字。形音义三位一体是汉字与纯拼音文字的重要区别，它使中华民族的子孙能够与古老的祖先进行语言交流，不必因为声音的变迁而把古语视为外语，不必只“以声韵学为机枢”，不必为了文化人类学的研究而另立一门“历史语言学”或“语义学”——只须训诂即可！如果中华文字不是形音义三位一体且形变很少，那么人类文化史上的一个重要阶段或许就会永远隐藏在泥板或甲骨上的神秘刻划之中了。

1—6 人类思维的童年和青少年

《易》作为一部三千年前的日记，向人们展示着人类文化史上的一个特殊时代——人类思维的少年儿童时代；而为了识别出《易》确是一部日记，又必须更向上溯，回到人类思维的幼年——初文产生的时代，因为《易》采用的特殊符码“--(读作六)”和“—(读作九)”与最初的记录符号即数字相关。有关的实字求是的研究将提示中华文明与其他古文明分手的契机(参见第二章)。

原始思维的其他特征及其进一步成长，将在揭示《易》的真面目的过程中显示出来——参照马王堆汉墓帛书《易》，实时求是地核查符序、审定符名及训诂文句(见第三章)。

《易》的假面目的形成过程将显示少年时代的人类思维的共同特征和不同特征，显示出《易》对中华文化传统中发达的物性儒学(复杂科学+本体论)的促成作用(见第4章)。

与物性儒学保持均衡张力的老子之学是范畴思辨。在这个阶段，东西方文明已经各自为系；另一方面，它们在超越经验、开发内心和揭示思表等次级阶段上是平行共进的(见第5章)。

一个人的童年和青少年时代对于他或她的青壮年有什么影响，一个民族文化的童年和青少年也就对它的青壮年有什么影响。不但如此，一个民族文化的童年和青少年的历程，还会一代又一代地在它的文化圈中的少年儿童们的身心成长中“重演”[82]。因此，人类思维的童年和青少年的研究就不但关系到每一个成年人如何认识自己，而且直接关系到如何教育后代，如何更明智地面向未来(见第6章)。

在本书中，无论有关讨论涉及到多么远古的时代，都应该记住：反思不是为了耽溺过去，而是为了前瞻未来！

参考文献：

〔1〕〔60〕〔66〕〔68〕 孟世凯：《殷墟甲骨文简述》，文物出版社 1980 年版，第 108 页、第 3 页、第 108 页、第 100 页。

〔2〕〔67〕 王宇信：《建国以来甲骨文研究》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 161—162 页、第 162 页。

〔3〕〔39〕 摩尔根：《古代社会》(1877)，商务印书馆 1971 年版，第 131 页、第 26 页。

〔4〕〔38〕〔40〕 《中国通史参考资料 古代部分 第一册》 主编翦伯赞、郑天挺，中华书局 1962 年版，第 49—51 页，第 52—63、59 页，第 54 页。

〔5〕〔7〕〔9〕〔10〕〔17〕〔18〕〔19〕〔31〕〔41〕〔42〕〔43〕〔44〕〔46〕〔72〕〔82〕 张祥平：《人的文化指令》，上海人民出版社 1987 年版，第 29 页、第 30 页、第 96 页、第 202 页、第 179 页，第 29—35、21 页，第 176—178 页，第 95 页、第 214 页，第 42、43 页，第 44—46、208—209 页，第 30—31 页，第 30 页，第 112—113 页，第 202—210 页。

〔6〕 徐中舒：《数占法与<周易>的八卦》，载《古文字研究》第十辑，中华书局 1983 年版，第 380 页。

又见刘宗汉：《释七·甲》，载《古文字研究》第四辑，中华书局 1980 年版，第 235—243 页。

〔8〕 饶宗颐：《略论马王堆〈易经〉写本》，载《古文字研究》第七辑，中华书局 1982 年版，第 239 页。

又见《文物》1974 年第 9 期，第 53 页。

〔11〕 连劭名：《式盘中的四门与八卦》，载《文物》1987 年第 9 期，第 36 页。

〔12〕 《宋本十三经注疏(附校勘记)·易经》，魏王弼晋韩康伯注唐孔颖达等正义，(清)光绪丁亥脈望仙馆石印。

〔13〕 《周易本义》朱熹注，载《四书五经》上册，宋元人注，北京市中国书店 1985 年版。

〔14〕〔16〕〔22〕〔23〕〔24〕〔25〕〔32〕〔35〕〔36〕〔51〕〔54〕〔61〕 张岱年：《中国哲学史史料学》，三联书店 1982 年版，第 18 页、第 16 页、第 18 页、第 15 页、第 26 页，第 26—30 页，第 29—30 页，第 15 页，第 20、21 页，第 15 页、第 15 页、第 19 页。

〔15〕书同〔12〕，周易正义序第1—2页，系辞上第9页，又见〔14〕书第5、21页。

〔20〕〔34〕〔50〕〔53〕书同〔12〕，周易正义第1页，第3页，第4页，第1页（背面）。

〔21〕书同〔14〕第18页，又见《文物》1974年第9期，第48页。

〔26〕宋祚胤：《周易新论》，湖南教育出版社1982年版。

〔27〕《严寿钊医师自费举办"'周易'与中医学"研究班》，载《光明日报》1988年2月2日第2版。

〔28〕郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社1964年版，第23页。

〔29〕《世界首所〈易经〉考古博物馆在美筹建》，载《参考消息》1987年12月31日第2版。

〔30〕《第一个单身跑完长城全程的外国人》，载《参考消息》1988年1月8日第2版。

〔33〕《系辞下传》，载〔13〕书　周易本义，第64页。

〔37〕张祥平：《人生六境——心智》，沈阳：辽宁人民出版社，1998年，第56—58页；以及文献〔1〕第13页。

〔45〕〔49〕〔65〕于省吾：《甲骨文字释林》，中华书局1979年版，《序》第1页，第3页，第449—450页。

〔47〕〔48〕罗伯特·路威：《文明与野蛮》(1929)，三联书店1984年版，第179页，第184页。

〔51〕〔55〕书同〔13〕，周易上经第1页，周易序第1页。又：〔51〕书同〔12〕周易正义序第4页。

〔56〕(清)皮锡瑞：《经学通论》，中华书局1954年版，第1页。

〔57〕(日)本田成之《作易年代考》，引自李镜池：《周易探源》，中华书局1978年版，第132页。

〔58〕(汉)许慎：《说文解字》，中华书局1963年版。

〔59〕〔62〕《常用古文字字典》，编著王延林，上海书画出版社1987年版，第531页，第526—527页。

〔63〕《辞源(三)》，商务印书馆1981年版，第2453页。

〔64〕〔79〕《段氏说文解字注》，上海北市棋盘街扫叶山房民国18年发行，第9篇下第12页，第1篇上第1页。

〔69〕李行之：《论〈易〉之名义》，载《求索》1987年第2期，第30页。

〔70〕〔72〕〔73〕〔74〕〔75〕〔76〕〔77〕 齐佩瑢：《训诂学概论》，中华书局1984年，第12页，第185、179、180页，第184、187页，第1、6页，第2页，第3页，第34、2页。

〔78〕书同〔70〕第34页，又见〔80〕。

〔80〕何建章：《通假字具有随意性》，载《光明日报》1988年2月16日第3版。

〔81〕罗常培：《汉语音韵学导论》，中华书局1956年版，第26页。

第2章 实字求是

——人类思维的幼年

内容提要：从上下文对应关系很容易识别出《易》的符码“--”读“六”，“—”读“九”，但是--及—与数量6及9的关系却需要一定的归纳演绎(推理)和证据检验(2—1节)。由此引出的课题涉及人类原始思维的特征(“占有”的观念、缺乏分类知识、没有动词“是”、细节识别和记忆)和初始文字即数字的产生(占有物的“经济计算”、原始归纳和记录)(2—2节)。积画字(1,2,3,4)在古中国和古埃及没有区别，其创造仅由感知系统所要求的“简单易识别”决定(2—3节)。从数字5开始，两大古文明分道扬镳：中华文明走向整合形音、注重元音、创新不离继承的方向，古埃及开创了分析音节、注重辅音、变动不居的方向(2—4节)。9是甲骨文1—10中唯一一个左右不对称的字，象形于被捕获的鸟体轮廓，显示着人类思维中“占有”的重要地位。10的构形说明远在殷商时期，10进位制就已确立(2—5节)。𝌆是符号≡的象形字，是《易》作者所创，说明《易》时代的知识分子已将符号具体化、有形化。马王堆汉墓帛书的出土对于填补人类文化史上的空白具有重要作用(2—6节)。

2—1　符、名、实：䷀——初九，六二，六三，六四，六五，上六

看到䷀这组符码，再看到随后的6个术语，任何人都不难将那组符码中的每一个阐释出来：处在最下面的符码“—”的名称是“九”，由下向上读出的时候，它被称为“初九（第一是九）”；其它5个相同的符码“--”的名称是“六”，依次读为六2，六3，六4，六5和上六（最上边是六）。

对于《易》中出现的64组符码来说，上述的符与名的对应关系没有一组例外，例如䷀读为“初六，六2，六3，六4，六5，上六”，䷁读为“初九，六2，九3，六4，九5，上九”，等等。因此，需要讨论的事情并不是--是否读六，—是否读九，正如人们不需要讨论田中之物是否叫“土”，头上之物是否叫“天”；需要讨论的倒是为什么《易》的编纂者把--和—统称为“爻”（另称“阳卦”与“阴卦”）[1]？为什么把—称为“阳爻”，把--称为“阴爻”[2]？为什么近代学者偏要认为“画—以像男根，分而为二以像女阴”[3]？

一言以蔽之：“以后人之心，度前人之腹”——由于“--（六）”和“—（九）”太简单了，不足以使那些已在思维能力上大大进步了的子孙们感到满足，他们就把自己那个时代的最新知识附加在那两个简单得令人想入非非的符码上——首先是作为判断吉凶的标准物（“爻也者，效此者也”[4]），然后是对于事物内在动因的理解（“论其气，即谓之阴阳；语其体，即谓之刚柔也”，“阳，君道也；阴，臣道也”[4]），最后是对于生理解剖的文学性抽象和文化人类学术语的套用（“古代生殖器崇拜的孑遗”[5]）。

初次读《易》的读者或许会指出：本节小标题中的符码和名称在《易》中并不是连在一起的，不容易看出它们之间的一一对应关系。其实，这种对应关系对于阐释过《易》的学者们来说是常识，对一般读者来

说，只要稍加留心，也会自己看出其中的对应关系——“《易经》里面凡阳爻都称为九，凡阴爻都称为六”[6]。引文中的“阳爻”应为符码“—”，因为《易》的本文中没有“阳爻”二字，“阴爻”也应为符码“--”。

《易》中的--被称为六，—被称为九是一目了然，但是，这个“六”和“九”与作为数量观念的那个6和9是否有关系？答案是肯定的。

假如符码名称六和数量六在含义上毫无瓜葛，那么就应该另造一个新字来表达其中之一。例如1—4节中讲到的月和夕，在甲骨文中是同一个字，但由于词义差别较大，后来就造出了新字，以便把二者区别开来，使得名称与实际事物建立起一一对应的关系。那么，“爻”是不是这样的字呢？不是，因为它泛指两个符码。至于“阴爻”，虽然只对应着符码--，却不再是为“--”另取新名，而是一种“推阐发挥”，因为在古汉语中，除了极少数的情况(如“参差”，“流离”等)之外，通常都是一词一字，尤其作为名称用的词，都是由一个字构成。现代汉语中的名称大多是两个字，如“月亮”、“夜晚”等，这是语言发展、概念增多的结果——为了用较少的字表示越来越多的概念，就利用已有字的组合来构成词，而不是另造新字。《易》的编修者生活在与《易》时代相距不远的文化时期，很能够理解“--”与数量六之间的密切关系，所以没有另造新字来作为“--”的名称，只是从全新的角度(见第四章)推阐归类出新的概念——爻，并将“--”称为阴爻。

总之，把“--”称作六是因为它也表达数量信息。这个结论显然不像“把‘--’读作六”那么简单——它不是对《易》中符与名对应关系的一种识别，而是一种三段论式的逻辑推论：六是数量，“--”读六，所以“--”也是数量。这种归纳关联需要加以检验或论证。

在进一步讨论之前，有必要讨论一下上述的这两个认识阶段：一是“识别”与“对应”，二是“归纳演绎”和“实验(或证据)检验”。

人对外界的认识无一不是开始于质的区分——识别，即根据事物

之间的差异性来分辨出有关对象的特定性质或模式[7]；最初的语言就是用不同的声音(名称)表达那些被识别出来的具有不同质的事物——在声音与实物及其时空变化(如动作)之间建立起符号对应关系、主谓关系、动宾关系、修饰关系等。人对外界的进一步认识是在不同的事物或名称之间建立联系——归纳，即根据事物之间的相似性来进行归类(通常称为分类)，建立起归属关系：从而在此基础上建立起演绎推理(如三段论)等逻辑关系。在归纳演绎早期，推理的结论披上天帝意旨(如占卜征兆)或哲理思辨(如仁道空无、绝对精神)的外衣[8]，其实有一些内容是复杂科学，参见第4-2节。在简单科学长足发展的时代，实验检验被提高到获取知识程序中不可或缺的一环[9]，才使得近代的简单科学知识“在不到五百年的时间里就超过了人类在成百万年中积累起来的精神财富”[10]。

“然而，由于社会现象十分复杂、统计游程较短、难以重复和检验，所以不可能到处套用科学方法”[11]，“在‘科学’与‘不科学’之间，还存在‘准科学’的方法”[11]——“即把科学指令形成过程中的‘实验’换为‘证据’……最著名的准科学知识是达尔文的物种起源说和进化论，它从头到尾以证据而不是以实验为根据”[12]——有关知识必须“与所有已知的事实(包括统计事实)相符合，或在局部修改之后不与重大事实相矛盾，否则就不被人们接受……因此，准科学的方法虽然不能使人们确切地肯定某些规律，却可以帮助人们确切地否定某些规律。这一点使准科学指令更接近于科学指令而不同于理智指令”[13]。

在实字求是地研究《易》的过程中，首先是识别一些关键的字形和符码。由于汉字的象形特点，这种识别对于以汉语为母语和以其他语言为母语的人的难易程度几乎是一样的；但却并不总是一目了然的，例如1—4节中讨论的“易”字。其次是符与名的对应，如本节所讨论的“--读六，—读九”(这种对应关系不需要检验，正如人们为一个幼儿取

名不需要检验一样)。进一步,根据字符的上下文确定字符的含义,根据句的上下文确定它所表达的内容——《易》时代的书面文字极为简练,如果不联系上下文加以归纳,就难免把许多简单的字句认作咒语或卜辞。例如,符码"--"与"六"一样含有数量信息,表示小于月的时间周期(每周 6 天);又如符码"—"与九一样含有数量信息,表示大于月的时间周期("纯符"出现的周期,即 54 天,见第 3 章)。这些归纳演绎的结果需要更多的证据来加以检验,如符码"--"与古文字"+(七)",以及符码"—"与古文字"†(十)"的构形差异(减-),这就使我们的讨论回到数字(表示数的"字")的产生和演变时期,回到人类思维的萌芽时期。(注意,对于一次性的文字记录是不可能进行实验检验的——不可能再造出一个周初的召公,不可能让他生活在《易》时代,更不可能观察他是否像 1—1 节中的"故事"所说的那样生活和记日记!不但对于《易》作者不可能,就是对于现代人,"因为人的生命只有一次,不允许也不可能进行重复的观察与检验。"[14])

2—2 原始思维:㞢(有)、数字、无"是"

从目前的人类学研究成果来看,人类思维是与"人"同时脱离芸芸众生(生物),呱呱堕世的。

虽然,一个动物之所以被鉴定为属于灵长目人科,是因为他或她与灵长目的其它科(如黑猩猩科)的动物在解剖结构上存在重要差异——"头颅高度扩大、颅骨厚度变薄、前额倾斜减少,眉脊骨趋向扁平,上下颌骨后缩,齿冠和齿根由大变小,咬合面的纹理由复杂趋向简单平整,整个嘴都明显后缩"[15],"直立行走,活动自如的手和发达的大脑……光滑皮肤的出现"[16];然而,越是接近于人类起源的初期,上述特征就越不明显,这使得"许多学者把人类的生产工具作为'指示器'来探索人类起源的时间和空间"[17]——如果在某些接近于猿人特征的遗骨附近"发现

了石器”，就认为那些骨主“是人”[17]。

“发现了石器”，意味着骨主们“已能制造工具”[17]和使用工具，这是由因果律演绎出的结论，不违背一切现存的证据；但是，“能制造工具就是人”，这个归纳结论却被近年来的证据否定了——黑猩猩也会制造并使用工具，如合手的石块、木棒甚至经过修整的草棍[18]。于是，必须进行新的归纳演绎——能够“化物为奴”——不仅制造工具，而且占有工具的动物才是人，“只有人类才能够把那些原来属于自然的物质（如经过挑选的石块、木棒等）保留在身边，除非以后有了更加合意的工具，不会随意抛弃……只有原始人能够把燃烧的木枝带回宿地并尽量使火不熄灭。这样，那一簇簇火焰就不再属于大自然，而是属于人了”[19]。这一结论与“所有已知的事实”相符——在原始人遗址上发现了石器，说明他们把石器“保留在身边”，另一方面，黑猩猩“在用过之后就把那些没有‘食用价值’的自然物弃置了，不能完成原始人保有工具的复杂行为……也不曾出现使用火的行为”[19]。

“化物为奴”是一种相当复杂的行为，它意味着人们在精神或智能上跨过了一个重要的里程碑——人类思维开始出现。在第一个“人”完成“化物为奴”的复杂行为时，全人类的思维只有一个内容：“占有工具（不能丢弃工具）”。也许会有读者质疑：人类思维至少还应加上“制造工具”，没有制造，哪儿来的工具？然而，如上所述，“制造”不是人类所独具的精神上的成就，所以，真正属于“人”的原始思维是“占有”。这一事实有助于理解如下现象：各种语言中的“有”字的发音都很简单，而且与欢呼声或惊叹声同源，如汉语的“有（哟！）”，英语的“have（嗨！）”——人类用最自然的声音来表达最初的思维，充分说明了“有”的重要地位，这一地位似乎至今未变。

不仅如此，与“占有”直接相关的“数字”（有多少？）是人类最早期的文字符号——数“字”中的最初四个在不同地区的古文明中同出一源

(参见下节),说明它产生在人类思维的幼年时期,因为当时的精神创新"是被人类心灵的自然逻辑及其能力的必然界限所限制于狭窄的范围以内的"[20],进展往往很相似。又如云南四川两省的普米族中,没有文字,却有表示"数字"、"占有"和"方位"(与空间识别相关)的符号[21]。

虽然"有"的思维早于"有多少",但是文字是由于记录保存的需要而产生的,所以数"字"产生于"有"字之前,也比"有"字简单。对汉文明来说,当"有"字创生的时候,人们已进入了农耕时期:(有)是倒置的农具木耒的象形。

"早期的甲骨文大量地见到这个字,它究竟象什么形?谁也不知道。然而大家都知道''即相当于现在的'又','有','侑'等字。"[22]一旦认识到人与动物的最初区别是化物为奴,占有工具,就很容易识别出的象形对象——或早期的[23]象倒置的农具木耒形——向上伸出的两个长齿,在早期带尖,表示经过削修;柄在二齿之间的突出部表示木材经加工后的残留部分,早期字用一短线示出树木或树枝被折断后加装的横档,最下的横线表示土地("土"在甲骨文中是)。

为什么要倒置?因为表示"占有"——即不是表示这一工具被使用,而是表示被保留——在农具被人们占有而非使用时,可以倒置,也可以以其他方式闲置,造字时选择倒置,一方面是区别于正在翻土的情况,另一方面是使字的左右对称——这既是早期文字的特征,又是"指事(不同于象形)"文字的特征(在较后的即耤字中,耒取侧面,是典型的象形字——"像人持耒耕地之形"[24]。)

为什么是木耒而不是石器?一是因为人类最初的工具是木器而不是石器,现存的最早期工具是石器,仅仅是因为石器较难腐化;二是因为在古人拥有的工具之中,木器大大多于石器,木器易于制造,尤其在冲积平原地区,比石器易于获取,所以更有代表性,更易于指示出"占有"这个含意;三是因为文字产生于农耕民族,除汉文明外,巴比伦和埃

及也是这样，所以最古老的翻土的用具——木耒就是我们的祖先用来表示“占有”的象征了：“有”即是“具”，“具”即是“有”，后来合称“具有”。二十二个天干地支用字，除第一个“甲”是“切字初文”和最后一个“亥”字是作牺牲用的猪之外，其余二十个字也都表示各种器具[24]。总之，“有”体现着人类原始思维的最重要内容——化物为奴，它使人类超出芸芸众“生”。

“有”为什么等同于“又”？“要理解‘原始人’的思维，我们就应当尽可能地在自己身上(和精神上——笔者)恢复那些与原始人的状态相似的状态”[25]——对于早期人类来说，五花八门的外部世界谈不上“又”——世上没有两个完全相同的实体，“既没有类，也没有种：各样橡树、松树、草都有自己单独的名字”[25]，再加上人们把时间和地点也作为识别的线索，“koko 鸟或者 tui 鸟根据一年四季的不同而有四种名称(雄的两种、雌的两种)”，“他们对自己家乡的任何一种地理事实都有名称。甚至地质特点也逃不出他们的注意：他们对每一种土壤，对每一种石头或岩石都有专门的称呼……在他们的语言中，没有什么树、灌木或植物是叫不出名字来的。甚至每种草他们也能叫出不同的名称”[26]——因此，“又”只能与“有”相关：它表示占有的状况，或次数，或数量，它很少依存于被占有物，主要依存于人的化物为奴的能力。

对汉文化圈来说，应把“占有”的有与表示“存在”的有区别开来。例如“有的原始民族画一只手镯”表示的是“占有”，而不是“天地山川”的存在，更不是“个别的‘有’同一般的‘有’混然难分”[27]。占有与存在在英语中就是用完全不同的动词表达的。存在是相当后期的概念，汉语中的“山上有树”，从语源来说是拟人描述，正如“山不在高，有仙则名”一样。

至于“有”与“侑(辅助、酬答)”或“佑(助)”同义，自然是因为工具对人类的作用确如左膀右臂，辅助甚多；最珍贵的酬答物也就莫过于工具了。

当原始思维没有发展到归纳分类的阶段时，“几乎所有原始民族的语言……(都)没有动词是。‘代替是的动词……实际上是指示代词……(这个，这里的)的动词化的形式’”[28]。对于现代人来说，如果不在自己的思维中“恢复那些与原始人的状态相似的状态”，那么就难以进行合乎逻辑的思维——由于没有类，没有“是”，形式逻辑中最基本的三段论推理就不能实施了——大前提不存在，小前提也没有，只剩下独立存在的一个个具体描述，去表现那些为我们的语言所省略、或者不予表现的具体细节。“……想要说‘一个人打死了家兔’，就应当这样说：‘人，他，一个，活的，站着的(用主格)，故意打死，放箭，家兔，它，一个，动物，坐着的(用受格)’”[28]。

然而，原始思维并不违背用“对应”(不用‘是’)表述的同一律、排中律和矛盾律——原始思维没有也不可能倒退到“以完全不关心的态度来对待矛盾”的所谓“原逻辑的思维”或“神秘的思维”[29]。即使是灵长类动物，甚至更一般的哺乳类动物如狗，也会由于条件反射而与外部世界相适应，那些脱离了芸芸众生的，能够化物为奴而自助的“人”，怎么会“以完全不关心的态度”来对待外部世界中的利害冲突呢?怎么可能出现“我们叫做事件和现象之间的自然的因果关系的那种东西，或者根本不为原始意识所觉察，或者对它们只有微不足道的意义”[29]呢？恰恰相反，由于原始人比猿的思维发达，所以识别出了更多的细节，用声音符号与被识别对象建立起更多的对应，并且开始发现事物之间的联系，向着“归纳”的里程碑前进。

那些“拒绝把原始人的智力活动归结为我们的智力活动的较低级形式”而归结为“互渗律”[30]的学者，往往忽视了上述的简单事实：原始语言中没有“是”这样一个在现代语言中无处不在的动词。例如：“客体……是(‘是’的着重点是笔者所加，下同)它们自身，又是其他什么东西”[31]，只要把其中的“是”换成其他的动词，就绝不是“以我们不可思议

的方式"[31]思维了。又如"'波罗罗人硬要人相信他们现在就已经是真正的金钢鹦哥了,就像蝴蝶的毛虫声称自己是蝴蝶一样。'……想要表示他们与金钢鹦哥的实际上的同一。……不可思议的是他们既可以是人,同时又可以是长着鲜红羽毛的鸟……"除了"是"之外,现代学者又为波罗罗人增加了"同一"这个纯现代概念,就难怪他们慨叹"各种神秘的互渗"、"神秘作用"、"神秘性质"和"神秘的思维"[32]了。不过,这并不是原始人"作为集体表象之一部分的人和物之间的'互渗'"[33],而是现代概念向原始思维的渗透。

在原始思维中不存在"同一"与否——没有"是",也没有"类别",人们只是"识别"与"对应"——有时是多元识别,也有时只是单一性质的识别。例如,当俾士麦群岛的原始人不能识别某物与 kotkot(乌鸦)的颜色差异时,就把"所有黑色的东西,特别是有光泽的黑色的东西都叫 kotkot"[34];同样,当波罗罗人不能识别出自己与金钢鹦哥之间在精神方面的差异时,就把自己叫做金钢鹦哥(与金钢鹦哥相对应)。这是图腾崇拜,是人类在天真时代所取得的可与"占有工具"相媲美的精神上的重大成就——"共有图腾"[35]。这种在不同事物之间强调共同点,忽视或无视差异的思维,应该说是归纳的萌芽,决不是"神秘"的互渗;正如现代科学家可以信仰上帝,政治家可以信仰"主义"一样,绝不是"实体的神秘共同性"[36]。

总之,原始思维与现代思维只有阶段的不同——前者缺少归类和演绎。由于这一点,相对来看,原始思维中的识别与对应十分发达——一切有助于识别的因子都被调动起来,以便于描述和区分个体,用多因子与特定个体建立对应关系——"在大多数原始语言中,人称代词或指示代词拥有极大量的形式,以便表现主语和补语之间的距离关系、相对位置、可见程度、在场或不在场,等等"[37];更具体的空间因子("在地上

……里面，在屋里，在茅舍里……”[37]）、时间因子（“当，当……的时候”，“完成的……未完成的”[37]）、方向因子（“向……，朝……方向。……东西南北的方位……”[37]）、质地因子（“稀的、软的、土的、石的、木的、肉的”[38]）、行为状态因子（“立着的、坐着的、躺着的……”[38]）、形状因子、尺寸因子……“步态的每一种都由专门的动词来表现……”[38]、“几乎可以无止境地借助接词来实现这种详细说明所表现的行动或所指对象的细节的方法”[38]。这种思维特征使得古代语言中的字词十分丰富或冗赘，其中的许多字词到后来都被废弃了——在已发现的互不重复的大约4500个甲骨文单字中，只有不到三分之一的单字被确认[39]，其中的一部分被释为现代汉语中的单字。

从识别对应到归纳演绎，是思维上的伟大进步，其间的桥梁就是“数字”——人类思维的发端是“有”，它催化口声语言的发育，口声语言与被识别物的对应又促成了识别能力的发达。如果恰逢良机（参见下节），就能踏上原始归纳之途——数不再属于“个体”，而是属于同类的“占有”事件。

2—3 原始归纳：一二三四（四）

在原始文化环境中，人们对于环境状况的识别能力和记忆能力远远高于现代人：“近似一种奇迹；他们只要在什么地方待过一次，就足可永远准确地记住它……即使从来还没有走出过自己村庄的孩子也像那些走遍全国的人一样满有把握地走着……他们能在矮草地上，在硬土地上，甚至在石头上发现足印，而且按照足印的形状，按照它们的走向，按照它们彼此间的距离，分辨出各种部族的人的足迹，而且分辨出是男是女”，“对地点的记忆……奠基于对于无数细节的识记上，这种识记使人能立刻忆起那个地方……他脑子里有……一幅地图；或者更正确地说，他是在自己的记忆中按顺序保持住了若干表面看来不重要的事实，

例如,这里是树,那里放了一枪,更远点地方有些蜜蜂,等等"[40]。"然而,就是这些人,……拥有这种记忆的人……却不能数出多于2或3的数"[41]。

这些在19世纪中叶以后发现于美洲和澳洲的原始文化,是不是五千年前亚洲东部居民的状况?答曰:类似,但是有重要差别。

其所以"类似",是因为那些美洲和澳洲的居民确实保留着人类早期文明的特征,而"不同地区的人类文明在天真时代的进展往往很相似",正如现代的不同地区的婴幼儿早期特征很相似一样。

其所以"有重要差别",是因为五千年前的亚洲东部居民已经开始跨过原始思维的阶段,从计数、记数到文字;而美澳居民却强化了他们的原始思维特征——识别和记忆,使他们没有必要把数与物、把有与又分离开来——"人或物与其数还是不可分开的:没有什么东西能让数的存在得到单独的表现。……没有一个阿比朋人这样问……'你带回家来多少马?'而是问:'你赶回家来的一群马要占多大地方?'""如果要计算(应该是'对应'——笔者)的数目很大,土人们就求助于身体的各个部位,每个部位在这个计算(应该是'对应')中都有一个公认的名称和明确规定的位置。从一只手的小指开始计算(应该是'对应')的这许多身体部位,就是按情况所要求的那样表示了同样多(应该是'一一对应')的站数、天数或月数。"[42]识别(发现差异)和记忆(凭借人脑)能力的高度发展抑制了对于归类(发现相似性)和记录(诉诸外物:结绳、图形、文字)的需求——"只要是抽象的推理,不管多么简单,稍微费点脑筋,就会惹得他们讨厌,以至他们立刻就声称累了,于是不再推下去了。"[42]

近代的部落民族并不等同于"古代社会",因为他们早已在其自身的方向上,在识别和记忆方面走过了一个漫长的历史阶段:"他们精确地注意到了陆地和海洋生物的一切物种的种属特性,以及像风、光和天色、水波和海浪变化、水流和气流等自然现象的最细微的变异","对那

些对他们没有直接用处的植物也感兴趣”，“他们在对树木或作物的叶子作形态学的描述时，运用了四十个名称，对一株玉米的不同部分竟用十五个不同的名称来表示”；“像这类系统发展起来的知识，显然不可能只与实用目的有关”。“它首先是为了满足理智的需要，而不是为了满足生活的需要”[43]。另一方面，在归类和记录方面长足进展的人们则走上了另一条思维道路：“即使我愿意的话，我也不能像他们一样识别这些植物”[43]。

这样的两类思维在初期只是“失之毫厘”，到后来却“差之千里”，以至于有些学者无法想象二者曾有过不解之缘：“野性的思维借助于形象的世界……有别于那种包括历史知识在内的‘开化的’思维。”[43]

五千年前的亚洲东部居民，正处在文明进程的岔路口上，他们没有去发展像19世纪美澳居民那样“对于无数细节的识记”能力；相反，他们的思维在另一个方向上展开——模糊细微差异、识别整体、简化记忆。

汉文化中的这一进程一直延续到近代：忽视小节及个人，强调整体，多少有些健忘，俗称“厚道”；甚至在现代还有若干成果发挥着积极作用，如中医诊治的“整体性的认识方法，独具特色的系统模拟及综合权衡的调节控制”[44]，等等。

为什么不同地区的原始思维会在不同的方向上展开？文明的进展正像人生命运或基因突变一样，有其特定的契机：除了遗传变异的随机影响之外，不能不指出环境生态的影响——“非特异性的紧张应变曾是理智时代不同社会类型的催产素——亚洲东部的气候条件变化较大，自然灾害迫使人口流动……”[45]，再加上地质构造曾阻滞冰川南移，从而保留了大量的孑遗动植物：中国所含不同气候带的物种是世界上最丰富的，五千年前的黄河中下游尤甚，这些都使得识别记忆能力不敷应用——过去的识别和记忆对于新的环境、新的物种不起作用。于是，人

们不得不为了生存和发展而踏上另一条思维进程:归纳和记录。

模糊细节、寻求相似性的必然结果就是学会归纳,而归纳的第一个成就便是"数"——把化物为奴的各种具体细节统统略去,只"总结"每次出猎或每年收获的动、植物的多少。简化记忆的办法,在最初可以是(也可以不是!)"结绳",但随后(也可能是直接)就采用了刻画的方式。于是,继"有"之后人类精神上的又一项伟大成就——文字便不声不吭地出现在人类文明的地平线上。

1、2、3、4这4个数,在甲骨文中是一、二、三、四,在古埃及文中是|、||、|||、||||[46]。它们唯一的区别是甲横埃纵。如果把它们放到文句之中,那么就连这一点区别也化为乌有了——甲骨文是由上向下(或由下向上)纵写,所以就由上向下(或由下向上)一划一划地数(shǔ)那些横线,古埃及文是由左向右横写[47],所以就由左向右一划一划地数(shǔ)那些纵线。

"虽然几个积画字极其简单,但又极其重要。因为它是我国文字(应该说是各国文字——笔者)之创始,后来才逐渐发达到文字纪事以代表语言。"[48]"研究者近来也注意到,在古代文化的其他地区(如巴比伦等),文字也是由于经济计算的需要而产生的"[49]——思维与文字不是同步的:人类思维与人类独具的行为(化物为奴、占有)同步,但文字却与记录功能有关。并非所有的思维都值得记录,例如对于无须长久记忆或对于人人都已司空见惯的事物或行为,就不必加以记录保存。只有对那些暂不使用的工具或消费品,才必须登记备查。所以,数字产生在𠂤(有)字之前,而且与绘画很少牵连:几乎所有的原始民族都能描摹出娱乐性的绘画,却只有很少的民族能够写出记录性的数字。事实上,"在汉字的早期发展过程中,缺乏有关'文字画'的资料"[50],与其说文字源于绘画,不如说文字源于归纳,源于记录的必要性!用"象形"的方法去创造文字则是更后来的事情。

数“字”的构形也与绘画无关，积划字之所以被采用，只是由于它们最简单——不但比其它的曲线、折线简单，从识别的角度来看，也比“点”简单，因为线比点易于识别——“几个棒体细胞的效果要累积起来才能产生感觉”，“从一个较宽的表面上，比从一个有同样明度而较窄的表面上，要有较多的光进入眼睛”[51]。人们所能刻划出来的任何线条，在实验心理学中都可以认为是“表面”，因为它的宽度不等于零。另一方面，比线刻更复杂的图形是不需要的，因为线刻可以提供大大超出“阈值”(或最小识别值)[51]的反差，足够人类视觉系统进行识别——至今为止，人们仍在使用“每毫米的线条数”，来描述光学系统和照相胶片的分辨率。

也许，由于上述的4个数字太简单了，后人曾想象出种种复杂解释：“一、惟初大(即太)极，道立于一，造分天地，化成万物”[52]；“请以手作数，于无心之间，必先出右手，倒其拇指为一，次指为二，中指为三，无名指为四，一拳为五，……一二三四均倒指，故横书也”[53]。

实字求是的学者们曾对这类杜撰提出批评，但由于缺少证据，只能说“不尽可据”[54]，或是凭直觉推理：“一之为指事，不待言也”[54]。如果注意到古埃及文纵书以及普米族不定向刻划，“有二十层的，就划二十道”(参见[21])等证据，那么无论手指头怎么掰，4条线划也只能是指事，而不能是象形了！可以认为：汉文数字的横写，是在文字书写顺序确定之后才确定下来的。过去把汉字系统称为“象形字”，实在是一种“模糊细节”的说法，因为每一个文科学生都知道汉字的“形”不只是客观事物的“象”(具体形状)，还可以是“事”、“意”、“声”(指事、会意、形声)等等。因此，汉字应称为“构形字”，而不是“象形字”。

“指事者，不泥其物，而言其事”[55]——不拘泥于具体对象，而寻求发生在各种不同对象上的同类事件：占有多少。这不能不说是归纳思维的开始。从此以后，古文明民族就与那些“只有1、2，偶尔也有3的数

词的社会集体”[56]分道扬镳了。

2—4　历史性定向：𝌭、𝌪、＋(5、6、7)和--

在古埃及文中，用5、6、7、8、9道纵线的积累来作为文字五、六、七、八、九。这是一、二、三、四的自然发展。如果中华先民也用5、6、7、8、9道横线的堆积来表示相应数字，那么，这两大古文明民族的文化分野和命运悬殊是否会在历史上出现，就是极其令人怀疑的了。

中华先民确曾试用过“𝌭(五)”[57]，但是后来放弃了，他们创造了一个新字——𝌭(五)，同时也就确立了中华文化的独特风格——进一步模糊细节，识别整体，奠定了构形字的历史方向。汉语是元音辅音整合型的发音，辅音总是与元音整合在一起。汉字的形音整合模式的发展，进一步抑止纯拼音模式的发展，抑制“A是A，B是B”(音是音，形是形)的分析思维和形式逻辑。在以后的中华文化中，无时不见那“你中有我，我中有你”的综合关联和明辩逻辑。有了“形”的帮助，汉文化就有了一种“实重”的气派，就可以心安理得地守疆固本——形的变化远远小于音的变化，只要基本元音或辅音不变，无论“假借”到什么程度，都可以在“韵”(元音)、“声”(辅音)和“形”的帮助下，把那些逃之夭夭的字义“逮捕归案”——清末学者段玉裁便是“检查官”或“大法官”之一，他的《六书音均(韵)表》出版后，“使海内说经之家，奉为圭臬”[58]。

相反，“埃及书记以象形图画开始”，却发展出了“拼音文字的原理”和“以音节为单位的符号……把音节再分析成真正的字母……所有辅音都有了符号，元音则听凭读者去揣摩”[59]。西语是辅音组合型的发音，单词中常有与元音分离的辅音，时态变化中常变元音，而辅音比较稳定。在这个基础上发展起来的古希腊文化和后来的各种拼音文化(参见本书1—4节)，就染上了分析的、躁动不安的色彩——飘移着、探索着，仿佛是那些不受约束的辅音一串串地把人们引向未知的精神世界和外

部世界。

积累的线条一定会导致新的文字表达吗？是的。因为线条积累越多，识别起来就越困难。在文化初创时期，“简单”是规范一切“产品”的“卡尺”，甚至可以说：实字求是和实时求是可以用“凡事求简”来概括。即使是五条平行线≡，也“易与≡混淆”[60]；所以，为了识别上的简单，必须用其他方式来表达——这才是文字的真正起源：文字从地平线上来到了古文明民族之中。在中华先民，是创造指事的构形字；在西方，是创造拼音字。而且，两大古文明都是从“5”开始，到“7”告一段落。

对于西方的情况，可以从拼音文字英语中得到证据：1、2、3、4 的辅音都没有被元音分开(如前所述，元音在古洋语中不受重视)——one 是元音开头，辅音结尾（开音节中的 e 不读音），two，three，four 是辅音开头，元音结尾(r 与它前面的元音构成 r 音节，不作辅音读)；从 5 到 7，数词就有了两个或两个以上的被元音分开的辅音——five，Six，Seven，其中的“Seven(7)”最为特殊，在 1—10 的基数词中唯有 7 有三个被元音分开的辅音；到了“8”——eight，又是以元音开头，以辅音结尾，与“1”的情况完全相同，返回了初始表达，说明英语民族曾应用过 8 进位，7 为最多。

在中华，5、6、7 的构形都出现单位刻划“1”(见下文)，到了“8”开始演变，但直到 10 才返回初始表达，说明甲骨文时代已应用 10 进位，9 为最多——与英语中的 7 类似，古汉字中的 9 在 1—10 的基数词中最为特殊——只有九的构形不是左右对称(见下节)。

与另创拼音文字的作法相比，𝌆更有继承性(这也是中华民族的一种文化基因)——𝌆是在≡的基础上创造的，它仍由 5 划线条组成：𝌆=一＋丿＋丶＋乀＋一=一＋丶＋丿＋乀＋一。也许会有读者提问：你怎么把一条斜线分成了两半？答：不是笔者，是泥、竹、甲、骨等迫使“捉刀”的古人分成两划来刻出其中的一条斜线，因为他(或她)无法一刀跨过已刻出的另一划斜线。在与甲骨文同时代的河北藁城的一片陶文上，至今留有

五笔刻划的“陶证”(在没有“铁”的时代,陶证不亚于“铁证”——陶证如山),形如“”[61]。

然而,又确是崭新的文字——人们不必一划一划地通过数(shǔ)数(shù)来识别它,只要看上一眼,就不会把它与相混淆。的最大特点是不再与上下两线平行的叉形“×”,因此,“×,古文五省”[62]——用“×”来作为简写的字。不过,如果把“属于夏代末期”的山东城子崖黑陶上的“×”作为“五”的初文[63],那么,需要论证如下两个假设:(1)黑陶上的“×”是字、不是画,(2)黑陶上的“×”是表示数量的“五”字。然而,多数学者都知道,在甲骨文时代之前的那些“刻在陶器上的文字,迄今为止还发现得不多,而且都是一些很简单的符号或单字,既不完整,也还看不出它的规律来”[64]——既不能识别其中哪些是文字,也不能理解其中的符号或单字的含义。

“”中的斜线为创造后继的构形字提示了一个“90度的转变”——构形字可以由不同取向的线条组成。6字就是这样创造的:或或或——六字的构形之多,在甲骨文中首屈一指,充分说明了造字之初的摸索过程:在中6字有6划,在中减至五划(上边的一划表示2——最初刻成,后来把相距很近的两条纵线合刻为一;由于它不影响识别,所以沿用不衰),而在中只有四划(两条斜线各表示2,正如中的一条斜线由两划组成),到了中,左右两半已见平滑,提示着每一半表示“3”。于是,进一步将平滑的曲线拉直,就创造出古字7:+或+——三划之中的第一线表示1,后刻的两条半线各表示“3”。

与相比,的构形既有继承性,又有创新性,不是过去的重复,也不与过去决裂;简直是刻划出了中华民族的性格,也道出了一个历史的秘密:为什么在四大古文明之中,只有中华文明至今未衰——不但“源远”,而且“流长”。

对于本书来说，𝌆+ 的构形为本章第 1 节的结论“符码‘--’与‘六’一样含有数量信息”提供了证据：--的两条半线各表示“3”，它是 7 的古字+去掉纵线并用空白隔开两条半线(以利识别)所得到的符码表达。也就是说，“--”不但读作“六”——这在《易》的原文中是不容怀疑的一一对应关系，而且确实表示数量“6”——它在《易》中的含义就是以 6 天为单位记日记。

至此，本节可以收尾了。然而按照学术界的惯例(正如体育界的比赛规则)，如果不将名家的“旧训”(包括已被批驳过的旧训)一一列举，逐条分析批解，进行一番破旧立新的披荆斩棘之举，那么“新训”往往不能得到认可，正如体育界不承认那些未曾注册或缺少国际观察员的“记录”一样。其实，体育竞赛从未要求竞技者一一背诵过去的记录，学术界的惯例也应该修正，因为学术探索的“注册”只应该是著述本身，真正的“观察员”或“裁判员”是未来的青年而不是过去的成见。所以，笔者在本书中常常是先“立”——如果“立”得在理，旧说就不攻自破。但是现实的惯例也有它的作用：如果一个人违背太多，有关著述即使能够出版，也难以社会化[65]，难以被未来的青年读到；这使得笔者决定选择一二种旧训加以分析，除了“破”之外，还力求破中有立，进一步明确人类思维的早期特征——力求做到“不是过去的重复，也不与过去决裂”。

首先，关于“最神秘”的数(如三)[66]、“至高无限”的数(如七)[67]和被“崇拜”的数(如十和五)[68]之类的提法，往往是混合心理的产物：一是为了引起读者或听者的注意——古人的“造分天地，化成万物”(公元前)化够了，于是就“神秘”(1930 年)[66]，渐渐地不怎么神秘了，于是就“至高”(1980 年)[67]，再也高不上去了，于是就“崇拜”(1986 年)[68]；二是由于𝌆+ 所刻划的模糊细节的本领，一旦离开了整体识别的约束，就会导致歧途——事实上，对于从 1 到 10，甚至再加上 12、36、72、百、千、万等等数字，人们全都可以讲出一番如何“神秘”、“至高”以及被“崇拜”的

民俗现象和道理。然而，如果把这些现象整合起来，就可以理解：这本是既不神秘，也不太高，更与崇拜无关的文化现象——数和数字是人类最早期的精神成就之一，人们珍视它们，尽情地运用它们，不但汉民族如此，其他各民族也如此(参见[69])。随着人类思维的发展，不但用它们进行识别、对应、计数，也用它们帮助归纳、归类——以数字为首的词汇成了汉语词汇中一个蓬勃发展的部分，见表一。

表一：《词源》中以数字为首的词量

(词量少于4不取，10以下及百、千、万只取二字词)

数字	词量	数字	词量	数字	词量	数字	词量
1	170	6	166	12	26	24	6
2	97	7	70	13	13	28	4
3	370	8	120	15	6	36	17
4	130	9	186	16	9	百	93
5	255	10	77	18	17	千	38
						万	58

值得一提的是“3”，它的词量是占第二位的“5”的1.45倍，是占第三位的“9”的1.989倍(将近2倍)。这与近代的调查结果是一致的——“在非常多的原始民族中间(例如在澳大利亚、南美等地)，用于数的单独的名称只有一和二，间或也有三。超过这几个数时，土人们就说：‘许多，很多，太多’。”[70]难怪中华先民创造了≡这个符号文字之后，找出了那么多的事物与它对应，既有“实指”，也有“虚指”[71]。

其次，旧说中关于进位制的猜测：强调4和10的人考证出古人以4和10进位[72]，强调5和10的人又考证出古人以5和10进位[73]，强调7和9的人还考证出古人以8和10进位(7和9成为“最大数”)[74]。然而，“进位”的观念只能与“返回初始数字”相关(见下节)——觉察出“有规则的周期性”[75]并用已有符号(或稍加变形)与新周期相对应；否

则，即使有了对更多的数量加以对应表达的方式，如用颈表示 11，耳表示 12，口表示 13……[76]，也不能说是进位！至于一些度量器具如升、豆、畚："四升为豆、各自其四以登于畚"(见[72])、旧秤(16 两一斤)，以及计算工具如算筹(见[73])、算盘(上珠表示 5)等，都产生于数字创生之后很久，常常与发明者的工艺水平及当时社会化的条件有关，以此为据进行推论，就会与实际情况出入较大；不免于倒果为因，把孙子说成祖母，把祖母降为儿孙。

最后，关于"想通过汉字的形体本身去求得它的字义是行不通的"[77]，这个说法就连提出者本人也认为"可能是离经叛道的"[78]，因为"不容否认，甲骨文字有很多形体与它所要表达的概念之间是一致的"[79]。而且，如果用"构形"代替"象形"这一模糊术语(见上文)，那么"不容否认"的那一类文字在"甲骨文字的整个体系"中就决不是"还不到 9%"[79]，决不能认为"甲骨文……已经发展到了表音文字的阶段(文明史上不存在这类'阶段'，只有两个方向——笔者)……把它说成是表意文字是错误的"[79]，也不能认为"固然这些文字形体来源是象形(应为'构形'——笔者)符号，但是，发展的结果，它的性质和作用已经改变了，只是一个单纯的语音符号"。[79]——文字史上并没有出现过"文字画——图绘文字"——"音节文字——音素文字"[80] 这样一个人为排列的"发展过程"。事实是：(1)"在汉字的早期发展过程中，缺乏有关'文字画'的资料"[80]；(2)所谓的"图绘文字"不过是一种类似徽记的东西[81]，并非"文字"；(3)真正的文字，如本节所述，从数字"5"开始，就踏上了不同的方向——构形文字(即所谓的"音节文字")与纯拼音文字(即所谓的"音素文字")是同一个"发展阶段"上的两种形态，不存在孰先孰后的问题。至于说到哪一种形态更先进，用不同的标准就得到不同的结论：从文字普及来说，纯拼音文字容易一些，然而从每个词所包含的信息量来说，构形文字较丰富；在民智初开的分析的科学时代，纯

拼音文字有其优胜之处，然而在普及电脑的综合的系统时代，构形文字必占鳌头——“它构成的图形不易混淆，表述的信息却准确丰富……”“是世界上最成熟的语言……是一部精心设计的最新式、因而也是最巧妙的机器……提前把语言的预制件生产出来”(R.Flesh)[82]。

对于本书来说，主要不是“通过汉字的形体本身去求得它的字义”，而是通过那些“不容否认”的构形文字去探索人类的早期思维——这些文字不仅含有现代的语言信息，还含有古代的思维信息。

2—5 第二层符号：八 九 丨(十)和一

与7的古字一样，8、9、10在甲骨文中的字形八、九、丨相当稳定，说明经过6的造字摸索(见上节)之后，古人对于数字的创造已经没有什么困难了：既然一条斜线(在和中)或一条短纵线(在中)可以表示2，一条凸曲线(在中)和半横线(在+中)可以表示3，那么，用一条凹曲线表示4就不会有什么困难——于是：二四得八——八。

八字的构形虽然简单，却说明先民们的思维进入了一个更高的层次——字形与外物的直接对应消失了(在“八”之中没有表示“1”的线划)，代之以间接对应——用“)”和“(”各表示“三”。这是简单的新形符号对应着复杂的旧形符号，不妨称前者为符号的符号，或第二层符号，或第二层抽象，或间接指事。它有利于识别，也锤炼了先民们的思维——在这个基础上，他们创造了第一个象形字：(九)或(在甲骨文中，因书写顺序不同，文字的左右取向可以颠倒，但字的构形不变)。

左右不对称的字之所以象形，与文字的记录功能有关——“一个记忆的图形是一个比它最初被看到时‘更好的图形’，——更对称、更减少了不规则的地方和漏洞”[83]；因此，对于那些本来就无形可像的指事(及部分会意)文字，人们一定会本能地(！)使它左右对称，从而使它便于记忆，也便于识别——“对等同刺激的正反应和对不相似刺激的

负反应"[84]使得左右对称的构形字(左右等同刺激)有助于"按照相似程度的再认"(正反应)[84]。虽然"实验心理学建立于前一世纪中叶"[85],但它的结论对于早期人类适用,因为即使把古文明上溯到一万年前,与人类自身的200—400万年历史[86]相比,也只是短暂的一瞬,现代人与一万年前的人在视、听、嗅、尝、触等心理识别和记忆功能方面几乎没有什么变化;而且,实验方法不仅对人类适用,对动物也适用,有的学者甚至认为:"人类与动物的学习的全部领域被证明是可以用实验方法探讨的。"[87]

总之,指事字(及部分会意字)一定左右对称。因此,逆否命题真确:左右不对称的早期单字(不是合字、形声字)一定不是指事字,而是象形字,如或(人),或以象形而会意的字(如)。但逆命题不成立,因为左右对称的字可以不是指事字,而是象形字——假如被象形的原物左右对称,那么该构形字也就左右对称,如(门)。

九是甲骨文1—10这10个数字中唯一的一个左右不对称的文字——它是象形字。象什么形?像鸟体轮廓——即使没有学过写意花鸟画的读者,也能识别出九中的头、颈、腹在何处。

为什么用鸟体轮廓?是不是显示着甲骨文创造者殷商人的图腾——"天命玄鸟,降而生商"[88]?不是!(如果是,就有些"崇拜"的味道了。)因为玄鸟是"燕",甲骨文为、……取其正面,绘出那个剪刀状的尾羽,呈飞翔状,与落立时的鸟侧轮廓大不相同;仿佛是有意告诉后代子孙:我们决不把图腾加在一般的事物之上。

所示的轮廓与甲骨文中(隻—獲)、(離—捕)、(雉—杀伤)等字中的鸟(很像野鸡)相似,提示了"由于经济计算的需要而产生"文字的又一个证据——九是大量收获的象征,不论这收获是徒手()擒来,用带柄的网()捕来,还是用箭()射来。值得注意的是,甲骨文中的"鳥"字并非作为有翅膀的卵生动物的归类,而只用作星名("鸟星")或

人名[90]，其构形也与九字相差较大，主要是尾部下垂，不是野鸡，也不是其它鸟类被捕获时的轮廓——鸟类在受到威胁及失去平衡时，会出现反射性的翘尾动作。

看来我们的先民并不像有些子孙那样害怕大自然，那样感到神秘、至高和崇拜；相反，“九”却显示了先民们炫耀自己能力的进取精神——除了图腾(玄鸟)之外，其它的鸟类如野鸡之辈，皆在可抓、可捕、可射、可食之列！上甲微的父亲王亥的名字上就有那么一只被捉住的鸟()，显示出亥的获物能力过人(亥很富有，占有大群牛羊)。亥头上的那只鸟决不是商的图腾——商部落是以“玄鸟”或“燕”，而不是“以鸟类(着重点为笔者所加)作为图腾标志”[90]——即使是商代的始祖契和开疆辟土的相土(契的孙子)，也没有资格把氏族图腾加在名上，就更不用说功业平平的第7代酋长亥了。所谓“在甲骨文里，商族鸟图腾的标志就加在他的头上”[90]的说法，实在是一种误解：作为“类别”的鸟在甲骨文中并不存在，而玄鸟与野鸡的差异在殷商时代实在不曾被模糊过。

“图腾崇拜”一词在近代以来对学者们产生了过大的感召力，往往使学者们把初民生活中极普通的事物都当作了图腾，仿佛初民们的心目中除了“崇拜”就别无它物。事实远非如此！“人类初创时代……出现了新的工具……出现了里程碑式的进展——语言……还产生了……人与人之间的行为指令……人与图腾之间的行为指令……歌舞竞技娱乐方面的行为指令”[91]——不但捕获禽兽与崇拜无关，语言文字、婚姻生殖、歌舞绘画等，也都不宜称之为“××崇拜”。所谓“原始人类的生殖崇拜是一种遍及世界的历史现象”[92]，只能说是一种现代的浪漫构想，因为“遍及世界的”东西必是极普通的东西，与“崇拜”是风马牛不相及的；相反，任何一种图腾都是此一部落区别于其他部落的象征，绝不能“遍及世界”！同样，“男女生殖器”[93]、“性媾形象”[94]等等，作为“原始人对生命的礼赞，对创造生命快乐的讴歌”[93]，也绝不是“崇拜”，只是初民日常

生活的重要内容而已！那种把生活中的各方面都用同一种观念去加以解释的作法，是理智时代的“独尊”和“宗教”的遗存，既非天真时代的实况，也有违于科学时代的精神。

甲骨文的10是简单的一竖，正如古埃及的10是简单的一横。如前所述，考虑到甲骨文纵向书写，埃及文横向书写，二者之间应该是没有任何区别的。然而，如果把5—9插在4和10之间，就可以看出思路上的不同——古埃及的一横可以看作是把9条竖线以一贯之，而甲骨文的一竖与𠄎𠆢+八九却没有什么逐次数(shǔ)遍的关联。相反，它至少要返回4，才能以一贯之。所以，这一竖比古埃及的那一横更充分地显示出人们对于周期性的识别：使用类似于符号“— (1)”的符号“丨(10)”来与新周期对应。

这一竖切实地证明：至少从殷商时期开始，十进位就已确立！无论是4的神秘者，7的至高者，还是5的崇拜者，都无法否认十进位(参见上节)。然而，为了“立”论，他们提出了不能自圆的命题：古人施行了两种进位制。这就违背了实时求是——即使到了今天，也不能说人类采用了双重进位制：二进制并不普遍，仅由于技术需要而在计算机内部、编码传输过程，以及相应的理论(如布尔代数)中运用。

虽然大自然很早就用“汰劣存优”的方式挑选了双手十指的种族作为它的最有灵性的臣民，虽然几乎所有原始人都会利用手指与外物建立数量对应，甚至利用脚趾和身体上各个突出或凹入部位如“腕、肘、腋、肩、上锁骨窝、胸廓”等等[95]来与被计数的物体建立对应关系，但却不是各原始民族都会使用“数词(字)”来建立这种对应，更不是都会通过“进位”和周期性符号来简化有关表达——10进位的确立已经使古文明民族在文化上把其他的同类远远地甩在了后面。也许，由于黄河流域的气候不允许人们常年地赤脚裸体，才迫使我们的先民必须采用新的方法来协助记忆；也许，甲骨刻写困难曾迫使我们的先民必须采用

周期性符号来简化记录，……无论如何，那历史性的进展确是发生了！

有了“八”，这符号的符号；有了“九”，这象形的符号；又有了“|”，这显示周期性的符号，还有什么文字不能创造呢？

所以，让我们跨过那创生了大量文字的时代，回到《易》时代，讨论一下《易》作者创造的另一个符码“—”。它不就是甲骨文的“|(壹)”吗？为什么《易》作者一定要叫它“9”呢？在《易》作者看来，符码“—”不是来自数字“1”，而是来自数字“10”——将一竖放倒，正如将“+”中的纵线去掉，在数量上减一——符码“—”称 9 正像符码“--”称 6，表达了数量信息：每隔九个 6 天，出现一次“纯符”，即由上下两个相同符号(每个符号由三个符码组成)组成的两节符号(参见 3—1 节)。

除此之外，还有一点是明白无误的。《易》作者让“--”读 6，“—”读 9，说明符码“—”的次序处在符码“--”之后。也就是说，符码“—”是参照符码“--”创制的：在“--”的分断处加上一条连通短线“-”，就形成“—”。由于每条短线表示“3”，“—”就是“9”了。

2—6　符号实体：≡≡ →巛(chuān，不是 kūn)

三千年前的那部日记的总名——易，在第 1—4 节中讨论过了；《易》中出现的，组成“顺性命之理、尽变化之道”[96]的卦符的两个基本符码，在上文中讨论了；按照《易》的顺序，读者将阅读紧接着两节符号(即重卦)的符名(或卦符名称、或卦名)。

在全部 64 个两节符号的符名中，最“与众不同”的，就是䷛(巛下巛上)的符名“巛”——它不是现成文字，而是新造的象形字，而且它的象形对象就是符号≡≡。为了表示出这是一个象形字，《易》作者给了它一个左右不对称的构形(参见上节)，但是巛与≡≡在形状结构上的对应和位移关系是一目了然的。

巛读 chuān，是初(chū)、六(liòu)、三(sān)三个字的合音(=ch+u+

an),它的意义就是“初始的三个六(--)”(古人的数词放在主词之后)。

依照现代学者考定的古音,“川”的声母气流比“初”的声母略弱,“川”的韵尾比“三”的耗能略小:“川”的韵尾是“n”,而“三”的韵尾是“m”[97]。如果这种区别在周初就有了,那么,“巛”与“川”不是同音字,这不影响本文的结论,因为“巛”字本来就是《易》作者自造的,它的读音是“初六三”的合音,没有任何一个现成的汉字是这个读音,所以在传读的过程中,“巛”就与读音最接近的“川”合为一音了。应该指出:目前考定的古音,大多是中古的读音,即春秋到两汉,汉语由一字词向二字词过渡,语音最为复杂。过渡完成之后,许多复杂的语音区分又恢复为耗能较小的读音[97]。春秋之前的上古字音与两汉之后的单字读音大多相同,所以今人读的“巛”与周初的“巛”都与“川”相同。也就是说,上古“初”的声母与“川”相同,“三”的韵尾与“川”相同。与此类似,上古“键”的声母与“九”相同,韵尾与“三”相同,也与“笨”相同,“赣”与“巛”同韵(见下一章第 3-2 节)。

虽然现在人们熟悉的合音字很少,如“诸”是“之、于”的合音字:zhū=zh(i)+(y)ū,但是合音字在古汉语中相当普遍,而且时代越早,越是普遍。原因很简单:时代越早,文字越不普遍,但是人人都会说话——人们首先是“说”出,而不是“写”出有关内容;如先说出“初六三”,然后,为了简化记录就只用一个字来表达有关内容,并且尽量根据“合音”来选择这个字;时代越早,文字越宝贵,也就越要用较少的文字表达出较多的信息。如果这是一个新创造的字,如“巛”,就把所“说”内容缩合成一个音节来作为新字的读音,如 chuān。实事上,一个字造出来,只有借助于合音,才能使人人都理解。后世有些“音训”只注重“同音”和“近音”[98],可以说是捡了芝麻,丢了西瓜。其中“近音”的“近”,实在是没有什么具体规定:诸如同音符、双声、近纽声、旁纽声、叠韵等[98],不过是为各种“近”取名字,挡不住人们任意发挥,无事生非。相反,认识到合音字

的重要性，双声叠韵合取联用，对于古文字的理解就会大大地统一起来、严格起来——按照上下文寻找出最合理的两个或三个用来合成的字。在下一章关于《易》的八个基本符名的研究中，将进一步应用这个训诂方法。

如果说“)(”是符号的抽象化(见上节)，那么“巛”字便是符号具体化的产物，也就是说，把符号☵作为一个实实在在的具体对象，为它造出一个象形字——经过漫长的文字应用时期，到了《易》时代，符号已不是令人敬而远之的东西，而是可以亲近的，甚至是可以感知的东西——它们在人的头脑中已经具体得有了形象，足以为它们造出象形字。这不能不说是人类思维的又一个进展，它预示着新时代的到来！一个把抽象的类别、甚至把更抽象的范畴变为具体可知的事物的时代即将到来。

《词源》将巛释为“川的本字”和“古坤字”，应该说是历史的误会：“川”在甲骨文中是或，在金文中也很类似：每一划都有两个转折点[99]，只是到了汉代，个别金印中出现只有一个转折点的“川”[99]，很可能是制模铸造过程中的差误。川的字形直到汉初都是很稳定的，因此，在周《易》时代，只有一个转折点的巛字决不是川的本字。另一方面，这两个字古音极近(韵尾分别为 m 与 n)，构形相像，再加上某些金文的笔误，就难怪汉代学者许慎把它们拉扯到了一起[100]，并且把他的解释写入第一部汉语字典《说文解字》，从而传诸后世。

至于“坤(kūn)”字，则是《易》的编修者另造，到了汉代仍不通用，在许多文献和题匾中都使用不作“川”解的“巛”字，而不使用“坤”字[101]。巛在造字之初根本不具有“kūn”的读音；相反，坤是《易》的编修者另造的新字，为了突出他自己的意图(参见 3—1 节)，更改了巛的辅音，简化了巛的元音。此外，编修者还新创了“卦”字，从而使自己“不是过去的重复，也不与过去决裂”(参见 2—4 节)——一方面用字右边的“卜”来指

示编修者的用意:将《易》用于占卜;另一方面,用"圭"指示出曾有过那么一个由6划线段"挂"接而成的字(巛)。

总之,巛是《易》作者把符号☵中的三对横线段各自衔接成钝角后,总体旋转90度而成的新字。如果把一对线段简单衔接,成一直线,就不易识别造字本义。如果不旋转90度,左右对称,就易混同于指事或会意字。"巛"字读chuān,是"初六三"的合音,指示着巛是《易》的初始记录(更多的证据参见下一章)。《易》作者创造的"易"(见1—4节)和"巛"字,分别说明了全部450条文句(见3—3节)的性质——日日夜夜的记录(即日记)和写作日记的初始动因——一个新符号☵引起的创造性冲动。这两个字在日后都具有了完全不同的内涵,字本身的命运却很不相同——易字取代了"昜"字而使用至今,巛字却被"坤"字取代(还被川字分享)。只是由于马王堆汉墓帛书出土,文化史上的一段冤案才得以真相大白:《易》作者并未使用"坤"字——他不是凭空设想出64个符名,他不可能脱离他自己的时代,不可能脱离他自己的所见所闻!

马王堆汉墓帛书《易经》的出土[102],其意义不下于西汉末年发现古文经[103],"是历史上无可比拟的一件大事"[104]。它使人们有可能把人类文化史上的一段空白填补起来。

参考文献:

〔1〕〔2〕〔4〕书同第1章〔12〕,易八系辞下,第11页,第14页,第9、11页。

〔3〕〔5〕书同第1章〔28〕,第23页,第23页。

〔6〕冯友兰:《中国哲学史新编》第二册,人民出版社1984年版,第329页。

〔7〕张祥平:《试论环境遥感的理论基础——识别》,载《林业教育研究》1987年第1期,第26—30页。

〔8〕〔9〕〔10〕〔11〕〔12〕〔13〕〔14〕〔19〕〔35〕〔45〕〔65〕〔91〕书同第1章〔5〕,第26—28、32、30、31页,第34页,第52页,第35页,第52页,第53页,第54页,第26页,第29、99页,第92页,第184页,第28、29页。

〔15〕〔17〕林嘉煌:《体质人类学与文化人类学的关系》,载《人类学研究》,中国人类学学会编,中国社会科学出版社 1984 年版,第 35—36 页、第 33 页。

〔16〕А.Г.Мапеков、И.Е.Ковалев(1986):《皮肤和人类的起源》,载《世界科学》1987 年第 8 期第 25—28 页。

〔18〕珍妮·古多尔:《黑猩猩在召唤》,科学出版社 1980 年版,第 41、42、136—138、213、263、278—279、318—320 页。

〔20〕摩尔根:《古代社会》(1877),商务印书馆 1971 年版,第 26—30、970 页。

〔21〕严汝娴:《普米族的刻划符号——兼谈对仰韶文化刻划符号的看法》,载《考古》1982 年第 3 期,第 312—315 页。

〔22〕〔50〕〔77〕〔78〕〔79〕〔80〕〔81〕 姚孝遂:《古汉字的形体结构及其发展阶段》,载《古文字研究》第四辑,中华书局 1980 年版,第 16 页,第 8 页,第 34 页,第 39 页,第 12—14、34—35 页,第 8 页,参见第 9 页。

〔23〕朴漾:《小屯南地发掘与殷墟甲骨断代》,载《古文字研究》第九辑,中华书局 1984 年版,第 151 页。

〔24〕书同第 1 章〔59〕第 742 页和〔37〕第 61—71 页。

〔25〕〔26〕〔28〕〔29〕〔30〕〔31〕〔32〕〔33〕〔34〕〔36〕〔37〕〔38〕〔40〕〔41〕〔42〕〔56〕〔69〕〔70〕〔75〕〔76〕〔95〕 (法)列维-布留尔:《原始思维》(1930),商务印书馆 1981 年版,第 154、165 页,第 165—166、140—141 页,第 140、132 页,第 71 页,第 69 页,第 69—70 页,第 70—71 页,第 71 页,第 164 页,第 70 页,第 142、141、140 页,第 143—150 页,第 106—108 页,第 109 页,第 106—109、176—178、109 页,第 203 页,第 175—218 页,第 175 页,第 198 页,第 182 页,第 186—187、179 页。

〔27〕刘文英:《原始思维怎样走向逻辑化》,载《哲学研究》1987 年第 7 期,第 19 页。

〔39〕书同〔22〕第 21 页,又见第 1 章〔45〕序第 1 页。

〔43〕列维—斯特劳斯:《野性的思维》(1962),商务印书馆 1987 年版,第 6—13、10、301 页。

〔44〕张祥平:《数量中医学初探》,载《大自然探索》1986 年第 3 期,第 98 页。

〔46〕〔48〕〔54〕〔63〕书同第 1 章〔45〕,第 100 页,第 97 页,第 96 页,第 98 页。

〔47〕〔49〕兹拉特科夫斯卡雅:《欧洲文化的起源》,三联书店 1984 年版,第 45

页(爱琴文字源于埃及文字,又参见第1章〔47〕第182页),第45页。

〔51〕〔83〕〔84〕〔85〕〔87〕 R.S.武德沃斯等:《实验心理学》(1955),科学出版社1965年版,第364、361、187页,第738页,第691、690页,中译本序第IX页,第1页。

〔52〕〔100〕书同第1章〔58〕,第1篇第1页,第11篇下。

〔53〕郭沫若:《甲骨文字研究》,科学出版社1962年版,第111页。

〔55〕书同第1章〔64〕,第1篇第1页背面。

〔57〕〔60〕〔62〕〔89〕〔99〕 书同第1章〔59〕,第736页,第736页,第736页,第242页,第597页。

〔58〕钱大昕语,见第1章〔63〕,《六书音均表原序》。

〔59〕书同第1章〔47〕第181页。

〔61〕《藁城台西商代遗址》,文物出版社1985年版,第91页(图57第27片)。

〔64〕书同第1章〔1〕,第5页。

〔66〕书同第1章〔28〕,第23页。

〔67〕〔71〕〔74〕刘宗汉:《释七、甲》,载《古文字研究》第四辑,中华书局1980年版,第241页、第238页、第241页。

〔68〕〔73〕何新:《诸神的起源》,三联书店1986年版,第278,第279页。

〔72〕郭沫若:《卜辞通纂》,载《郭沫若全集·考古编》第二卷,科学出版社1983年版,第228页。

〔82〕书同〔8〕,第96—98页。

又见:高星斗、许文秀《中华母语及其教育科学化的研究》及朱曼华《汉语是智慧的语言》《部分国外人士对汉语汉字的看法》,载《光明日报》1988年2月16日、1987年5月12日、1987年9月1日,第3版。

〔86〕《"蝴蝶人"被确认为人类最老祖先》,载《文摘报》1987年10月8日第3版;另见《新华文摘》1987年第6期第77页。

〔88〕书同第1章〔4〕,第20页。

〔90〕赵诚:《古文字发展过程中的内部调整》,载《古文字研究》第十辑,中华书局1983年版,第352页;又见第1章〔2〕,第2、181页。

〔92〕赵国华:《生殖崇拜文化略论》,载《中国社会科学》1988年第1期,第155

页。

〔93〕傅道彬:《阴阳五行与中国文化的两个系统》,载《学习与探索》1988年第1期,第42页。

〔94〕《新疆发现举世罕见的"生殖崇拜"大型岩画》,载《光明日报》1988年3月7日第1版。

〔96〕书同第1章〔13〕,序第1页。

〔97〕郭锡良:《汉字古音手册》,北京大学出版社,1986年,第218、96、192页;又见张祥平:《美好的中国人》,北京:华夏出版社,1995年,第56—58、398—399页。

〔98〕书同第1章〔69〕,第97、100页。

〔101〕蒋伯潜:《十三经概论》,上海古籍出版社1983年版,第52页。

〔102〕同第1章〔8〕。

〔103〕同第1章〔72〕。

〔104〕郑良树:《竹简、帛书与校雠学、辨伪学》,载《古文字研究》第十辑,中华书局1983年版,第406页。

第3章 实时求是

——人类思维的童年

内容提要 马王堆汉墓帛书《易经》中的卦符顺序和名称显示了人类早期思维三特征：简单、具体、切身。符码名、符号名、段落数、卦辞字数、上下文等五重证据以大于98.976%的准确性证明《易》的初始记录是䷀，不是键(通行本分别为坤和乾)。符码替换与上下文证明：紧接着䷀的是辰(通行本为震)。在䷀→辰基础上确定的日记顺序与帛书基本顺序，在环状排列上完全一致，其间差异仅仅与阅读习惯的变迁有关(3—1节)。帛书前四个符名形成一组，两两双声，隔字叠韵，强调了符号☰☳与干支字辰(记日)的重要性；后四个符名两个一组(叠韵)，取自《易》时代的重要器具与生活内容(3—2节)。《易》的文字语句无一不与《易》作者身边的器物与事件相关，而各周(卦)文句之间的时序关联更进一步证明：《易》是日记(3—3节)。只有了解当时文化所处的阶段，才能避免《易》研究中的理想化、粗俗化、现代化。除了已在卜辞中显示过的占问选择之外，《易》还显示了人类思维在理智时代的几个重要发展阶段：语言升华(3—4节)、事件和行为评估(3—5节)、对同类事物进行比较(3—6节)。有关的文化基因不但在现代儿童思维发育中重演，而且影响到某些社会性行为。

3—1 简单的才是本原的:易的卦符顺序

1973年出土的长沙马王堆三号汉墓中的帛书《易经》,“将上卦(即前述两节符号中的上节符号,下文的下卦是下节符号——笔者)按照天(乾)、山(艮)、水(坎)、雷(震)、地(坤)、泽(兑)、火(离)、风(巽)的次序分成八个卦象,然后每组的下卦再分别配以其它七个卦象,而且组合形式比较简单,可能是一种较原始的卦序或变卦”[1]。上面这段引文的括号中的八个卦符名称(符名)在帛书中依次是:键、根、習贛、辰、巛、奪、羅、箄[1]。

这正是将本书1—1节中图2的各符名从上名开始,按顺时针方向阅读所得到的顺序。读法上的不同是时代差异造成的——在《易》作者的时代,对于殷商时期甲骨文中干支表还是很熟悉的,能够接受从下面开始、从左面开始的逆时针阅读顺序;然而再推迟几百年,到了《易》被社会化的时代,人们的阅读习惯已相对固定,一律是从上向下,从右向左。由于岁月变迁,记在竹、甲或帛上的原始记录已经散乱,人们只能根据八个基本符名环状排列的顺序(见1—1节图2),按照他们自己的阅读习惯来安排《易经》的顺序(如上述)。这个安排与下面将要证明的原文顺序在环状排列上完全一致,其间差异仅仅与阅读习惯的变迁有关。原文顺序是:巛、辰、习贛、根、键、箄、罗、夺。相反,流传了两千多年的通行本则与上述这两个顺序大不相同:乾、坤、坎、离、震、艮、巽、兑——将1—1节中图2的符名按照上、下、右、左、右下、右上、左上、左下的次序阅读。这种大大复杂化了的顺序是编修者精心排列出来的,不是《易》作者在创造符号的过程中逐步地、自然地形成的——《易》时代符序的安排应该是最简单的——只有简单的才是本原的,这一点对绝大多数现代学者来说都没有异议。

下面首先确定符序的起点,它应是最简单的,又应是最有特征的——任何一个事件的起点,都具有“与众不同”的性质。

从简单性的标准来看，起点只能在64个两节符号(重卦)中的8个纯符中确定一个，因为纯符的上下两个符号完全相同；而在组成纯符的8个基本符号(即两节符号的任一节)中，起点只能在“䷀”和“键☰”之间确定一个，因为只有这两个符号由单一的符码组成。将二者加以比较，可以证明《易》的原初起点应该是“䷀”——它比键更加“与众不同”。

证据有5：(1)䷀对应的符号☰由3个“六”构成，键的符号☰由3个“九”构成，而六在九之前；(2)䷀是8个符名中唯一一个按照符号本身的图形来创造的构形字而且读音是“初六三”的合音(见2—6节)，键与其它6个符名都是已有的文字(见下节)，与符号本身的形状无关；(3)只有两节符号䷗由6个“六”构成，而且64个两节符号之后全都由6段标码文字组成；键䷀由6个“九”构成，它所表示的周期性不与每“周”记录相关；(4)䷀之后的周记(卦辞)是全部64篇周记中最长的一篇，键之后的周记既非最长，也非最短；(5)64篇周记中只有䷗复的周记中提及“七日来复”——描述了把䷗中的6个“六”数遍之后，将第七个回复到“初”并更换为“九”的过程。这种描述只有在第一次遇到时才值得记录。若将“复”置于“键”后，则在数遍6个“九”之后，要把二九至上九都更换为“六”(䷀→䷗)，既不是依序更换，也不能体现“七日来复”。

即使按照相当保守的估计，上述五个证据也使我们有98.976%的把握来肯定“䷀”是八个基本符名的起点——假设5个证据中的每一个使得“以䷀为起点”的错误概率为0.4，那么5个证据同时出现就使错误概率下降到$0.4^5=0.01024$。其中，0.4是十分保守的估计，因为当“以键为起点”能够提出对等证据时，键与䷀的错误概率各为0.5，当能够提出否定键为起点的证据时，键与䷀的错误概率分别是1和0。除此之外，错误概率对键应取1和0.5之间的一个值，对䷀应取0.5和0之间的一个值——一般可取0.25，但我们取了0.4，所以是一个十分保守的估计。即使如此，由于5个证据同时肯定“以䷀为起点”，所以这个结论有

98.976%的可能性是正确的。

由于《易》作者早已故去，只要原初顺序的版本(例如早于汉代的墓葬，尤其是早于战国的墓葬)没有被发现，那么从严格的科学意义上来看，就不能说某一项结论100%地正确；但是，98.976%的正确性使我们有充分的信心在这个基础上继续进行研究。

除了以上5个证据之外，将帛书与通行本比较，还可以进一步找到来自反面的证据：《易》的编修者对☰和键的改动意图恰恰说明他曾经知道☰是起点(编修者比帛书保存者的文化水平和思维能力高，而且可以说高得多，参见1—2节)——他模仿☰与☰的关系，选择“乾”作为符号☰的符名，从而表示出二者的象形关系(在甲骨文中，乞同气，写作☰，虽然中间一划稍短，却与☰很相似)；另一方面，将☰改为坤，与☰的构形无关，从而销毁了“☰为起点”的证据之一。此外，为了颠倒由“--读六，—读九”所明确表达的先后次序，编修者将坤读kun，不再是“初六三”的合音，乾的古音有两个，不必是“九三”的合音(键：jiàn=ji(ǒu)+(s)ān)，从而使后人无法了解《易》作者初始选字的严谨性。帛书的出土使这些有意的改动反倒变成了反面的证据，帮助人们把那千古奇冤大白于天下。

确定了起点，对于环状排列的八个基本符名(见1—1节图2)来说，下一个问题是向左读“辰”，还是向右读“夺”？也就是说，紧接着符号☰的，应该是☰，还是☰？

从简单性来看，应该是☰辰(只将“初六”换为“初九”)，而不是☰(将“初六、六二”换为“初九、九二”)。

从上下文来看，也应该是辰：这样，紧接着两节符号☳☰的是☳复，后者周记中的“七日来复”就有了明确而具体的含义。相反，如果让☳林紧接在☰之后，不但林的周记与☰之间毫不相关，而且复的周记也就失

去了根基——再也不可能出现另一个“七日来复”,而只能是13日、19日等等了!

䷀之后是屯,这一点确定了,就可以毫无困难地依次读出1—1节中图2的全部符名:䷀、屯、習贛、根、乾、笨、羅、奪,即:

䷀、䷂、䷃、䷄、䷅、䷆、䷇、䷈。

这个顺序无疑是最简单的(从而是本原的):前四个符号每次只变动或交换一个符码,而且当初码变动之后,便由下向上依序交换;从䷀到䷁的改变也很自然:在这个改变之前,符码“—”已经遍历了初九、九二、九三,于是用垒叠的三个“—(九)”作为新符号;然后,从䷁到䷂又是每次只变动或交换一个符码,而且当初码变动之后,又是由下向上依序交换。这一原初次序还可以从帛书符名的声韵关系得到验证(见下节)。

确立了8个基本符号的顺序,则64个两节符号的顺序也就迎刃而解了——在以每一个基本符号为上节的一组8个两节符号中,仍按照

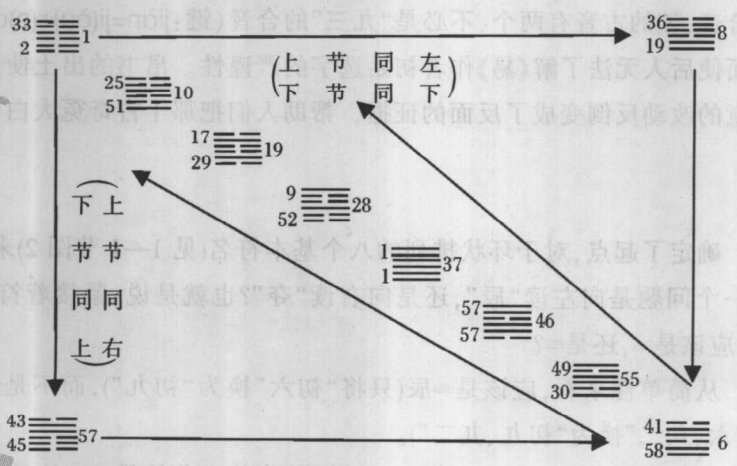


图3:《易》的64个二节符号(重卦)的原序(符卦名称见图4,符号右面的数字是原序,左上角的数字是帛书序,左下角是通行本序)

基本符号的顺序来为上节符号配接下节符号，见图 3。

图 3 和图 4 所示的顺序不但简单自然，而且呈现了若干规律性，更有助于对《易》的理解。例如，所有的纯符(即上下两个基本符号相同的两节符号)都处在 8×8 矩阵的对角线上，每一横行的 8 个两节符号的上节都相同，每一纵列的 8 个两节符号的下节都相同，非常便于构造和记忆。正由于这个原因，图 3 中只划出了 10 个两节符号，其它 54 个两节符号可以对照上下左右的两节符号随手划出，例如第 2 个两节符号的上节同左，是☰，下节同下，是☰，合起来就是䷀。对照图 4，可知其符名为“复”(它在帛书中是第 39 个，在通行本中是第 24 个)。

图 3 和图 4 还显示了一个新的周期：九——只要将前一个纯符的序码加上 9，就是后一个纯符的序码。这就从另一个角度揭示了把“—”读作“九”的原因——它表示着一个大于月(29 或 30 天)、小于年(353 或 354 天、383 或 384 天，参见 1—1 节)的周期；每符 54 天。正如“--”读“六”表示着小于月的周期：每周 6 天一样。全部 64 个两节符号以纯符䷀(初六三)开始，以纯符夺(与“末”叠韵，见下节)结束，真可以说是“若合符契”、天衣无缝。

不仅如此：如果把 1—1 节图 1 中的干支表按照从上向下的顺序书写，那么就与图 3 非常类似：干支表最上一行都是“甲”，第 2 行各不相同，正如图 3 第 1 节符号都是“☰”)，第二节符号各不相同；干支表第 3 行都是“乙”，第 4 行各不相同，正如图 3 中第 3 节符号都是“☷”，第 4 节各不相同；等等。

帛书的符序在整体安排上与原序差异不大：图 3 与图 4 中第 5 行是帛书的第 1—8 个两节符号，第 4、3、2、1 行分别是帛书的第 9—16、17—24、25—32、33—40 个两节符号，第 8、7、6 行分别是帛书的第 41—48、49—56、57—64 个两节符号。但是，对于上节相同的 8 个两节符号，下节却没有按照 1—1 节图 2 的顺序安排，而是把纯符放在 8 个两节符

33 2 ䷁ 1 (坤)	39 24 復 2	37 7 師 3	35 15 嗛4 (謙)	34 11 泰 5	40 46 登 6 (升)	38 36 月夷 7 (明夷)	36 19 林 8 (臨)
37 16 餘 9 (豫)	25 51 辰 10 (震)	30 40 解 11	28 62 少過 12 (小過)	26 34 泰壯 13 (大壯)	32 32 恒 14	31 35 豐15 (豐)	29 54 歸妹 16
19 8 比 17	23 3 屯 18	17 29 習贛 19 (坎)	20 39 蹇20 (蹇)	18 5 襦 21 (需)	24 48 井 22	22 63 睽濟 23 (既濟)	21 60 節 24
11 23 剝25 (剝)	15 27 頤 26	13 4 蒙 27	9 52 根 28 (艮)	10 26 泰畜 29 (大畜)	16 18 簋30 (蠱)	14 22 蘩 31 (賁)	12 41 損 32
2 12 婦垏33 (否)	7 25 無孟 34 (无妄)	5 6 訟 35	3 33 掾 36 (遯)	1 1 鍵 37 (乾)	8 44 狗 38 (姤)	6 13 同人 39	4 10 禮 40 (履)
59 20 觀 41	64 42 益 42	52 39 渙 43	60 53 漸 44	58 9 少蔵45 (小畜)	57 57 箕46 (巽)	63 37 家人 47	61 61 中復 48 (中孚)
51 35 潛49 (晉)	55 21 筮 50 (噬嗑)	54 64 未濟 51	52 56 旅 52	50 14 大有 53	56 60 鼎 54	49 30 羅 55 (離)	53 38 乖 56 (睽)
43 45 卒 57 (萃)	47 17 馬徒 58 隋(隨)	45 47 困 59	44 31 欽 60 (咸)	42 43 夬61	48 28 泰過 62 (大過)	46 49 革 63	41 58 奪 64 (兌)

图 4:按原序(参见图 3)排列的 64 个卦符名称,括号内为通行本名称。名称右面的数字表示原序,左上角数字是帛书序,左下角是通行本序。

号之首，其它 7 个则如下安排：基本上按照键、(巛)、根、(夺)、習贛、(羅)、辰、(箄)的次序安置下节，即将 1—1 节图 2 从上名开始顺时针读出的前四个符名与后四个符名相互穿插而成。这里说“基本上”，是因为总以纯符为首，位次有所调整。如以根下根上为首，则键下根上在第 2 位，巛下根上为第 3 位，第 4 位的下节仍是夺，余类推；又如辰下辰上为首则下节依序为键、巛、根、夺、習贛、羅，直到第 8 位才仍为箄[2]。

与此相反，通行本的符序却是人为地复杂化了——只在紧相衔接的奇数两节符号与偶数两节符号之间呈现规律性，可以分为奇偶颠倒和奇偶互补两种情况，也就是所谓“二二相耦，非复则变”[3]——两两成对，不是颠倒就是全变(奇偶颠倒就是每逢偶数的两节符号，总是由其前面的奇数两节符号旋转 180 度构成，如 $_4$䷟27 由 $_3$䷞18 颠倒而成；如果奇数两节符号上下对称，旋转 180 度之后仍是原来那个符号，那么就采用奇偶互补来划出下一个偶数两节符号，即凡是奇数两节符号中使用符码“—”的位置，在随后的偶数两节符号中都变成符码“--”，同样，前者的符码“--”在后者中全变为“—”，如，$_1$䷀ 37 和 $_2$䷁1、$_{27}$䷚ 26 和 $_{28}$䷛62、$_{29}$䷞ 19 和 $_{30}$䷟ 55、$_{61}$䷼ 48 和 $_{62}$䷽ 12)。除了奇偶之间成双对的规律性之外，双对与双对之间的衔接毫无规律可循，“没有必然的关联”[4]。例如 $_2$䷁ 1 与 $_3$䷂ 18，又如 $_4$䷃ 27 与 $_5$䷄ 21，等等。此外，通行本将《易》分为上下两篇，上篇以两个纯符 $_1$䷀ 37 和 $_2$䷁1 开始，并以两个纯符 $_{29}$䷞ 19 和 $_{30}$䷟ 55 结束，多少还顾及了一点儿(只是一点儿！)两节符号的规律性；下篇的起始却与纯符无关，以 $_{31}$䷞ 60 和 $_{32}$䷟ 14 开始，以 $_{63}$䷾ 23 和 $_{64}$䷿51 结束，余下的两对纯符分别放在第 51、52 位和 57、58 位，显然是有意打乱符号本身的规律，以便突出编修者的用意。如果《易》作者这样没有次序地创造符号，那么，即使把 64 个两节符号全部划出，也很需要下一番对照寻找的功夫，那就决不是一件简单易行的事情了！！

进一步的研究发现：通行本也不是随机安排 32 对“奇偶”就得到了

64个6码符号的顺序，通行本的顺序是在原序(图3)的基础上，依照七项规则逐个排定的。反过来，以马王堆帛书的顺序作为“训练数据”，从中找出卦序的重要特征(模式)，使用一种类似于密码破译的“有监督模式识别技术”，就可以得到图3所示的原序。通行本的顺序可以用作“检验数据”——如果通行本的顺序与原序无关，就不可能用它检验出原序的真确性；由于检验无误，所以反过来证明通行本的顺序源于原序(参见本书“后记”)。

3—2 具体的才是简单的：《易》的文字语句(一)

按照读《易》的顺序，继总名、两节符号和第1个基本符名“巛”之后，应该讨论第2个基本符名：辰。这是将1—1节图1中的干支表横分两半之后，左上角的那个字，既与巛双声，也是8个基本符名中唯一一个干支字，还是64个两节符名中唯一一个干支单字(另一个干支字是$^{54}_{64}$未济51中的“未”，这个字在词组中出现，很明显不具有干支记日的意义。辰的古音难考，后世拟音皆为推测；现在看来，古音辰与根同韵，为-ən，声母与巛同，为ts‘-；参见下文讨论。

如果说第1个基本符名“巛”字指示了《易》的创作导火线是创构了新符号，那么第2个基本符名“辰”字则明确指示了《易》是与干支记日有关的文字——是日记！辰是地支的第5个字，将5与每组符号中指示的6天相乘，就是大月的天数30，周的先人已有月分五相的记时法，“即初吉、既吉、生霸、既望、既死霸”[5]。

第3个基本符名：“習贛”——“重复的‘贛’”。習的古义是“重复”，它在甲骨文中是羽下一个日，表示长着翅膀的太阳，用太阳在空中的飞行来表示“重复”——世上再没有什么事物能像太阳的运行那样有规律地、周期性地重复进行了！習字后来引申出习惯、熟习、温习、复习等义，都与“重复”相关。然而，在“重复的‘贛’”之前，符名中并没有出现过

“赣”字，因此，被重复的不是它的构形，而是它的读音 gàn 中的元音，即重复〤 chuan 的元音。

第 4 个基本符名：根——重复辰的元音。根之前的“習”字被省略了，但由于根与赣双声，读者易于得知这两个字的关联——它们都是在重复前面符名的读音：赣重复〤，根重复辰。

第 5 个基本符名：键，是九与三的合音字，jiàn=ji(ǒu)+(s)an—— ≡是 3 个被称为“九”的符码叠成，正如≡ (〤，初六三)是 3 个被称为 6 的符码叠成一样。由于符号≡不像≡那样是一种首创，所以作者没有为它另造像形字，而是选择了一个现成的合音字“键”。键比象形字≡ ——甲骨文中的“气”或“乞”更能指示符号≡的特征，因为在那个时代，口语比文字的使用普遍得多，而≡不是九三的合音。

第 6 个基本符名：筭(suàn)，重复键的元音，为避免与“三”音过近，韵尾不是 m，而是 n——该字采用“三”的辅音，并以六的元音为介音——≡中又出现了符码“--(六)”，它在 8 个基本符号中是倒数第 3 次。

第 7 个基本符名：羅，是六与多的合音字，luó=l(iòu)+(d)uō[古音仿此：la=l(iuk)+(t)(a)]——符号≡中的“六”是 8 个基本符号中的第八个，从最高数九来看；八确是多。

第 8 个基本符名：夺，是“独”与“末”的合音字，duó=dú+(m)ò[古音仿此：duat=d(ok)+(m)uat]——在≡中，“--”是 8 个基本符号中的第 9 个“六”，不与其它任何一个配对——独自成为最末一个。全部 8 个基本符号，以“--(六)”始，以“--(六)”终，充分强调了初创符码“--(六)”的重要性。

如 2—6 节所述，合音字是一把有用的钥匙，可以打开古文字意义之门。在《易》的 8 个基本符名中，前 4 个除了“習”字的意义明确无误之外，其它 4 个字是两两双声，隔字叠韵：〤与辰双声、赣与根双声，〤与

赣叠韵、辰与根叠韵，浑成一体——不是两两成对，而是4个一组，正因为如此，需多用一个“習”字来加以说明——突出了新符号象形字巛和干支字辰(二者并重)。与此对照，后四个符号两两成对，对与对之间只有很轻微的关联——通过“--(六)”来关联——在最后3个符号中各出现一次“--”，共3个“--”，体现在筭字的读音中。这样，8个基本符号以“初六三”始，以独自一个末六终，可以说是选字严谨，惜字如金。

将帛书与通行本比较，可知《易》的编修者对于《易》作者选择符名用字的意图很清楚(编修者文化水平和思维能力很高，参见上节)——为了销毁原始线索，表达他自己的意图，编修者在每一个需要改动读音的地方加以修改，而在不必要的地方则保留原韵：除巛、键已如上节所述之外，去掉“習赣”的“習”字，则前4个符名的音韵关系完全被埋没，所以震、坎、艮保留了辰、赣、根的元音；但对于后4个符名，则需要改动：筭改为“巽(xùn)”，于是不再与“键”或“乾”叠韵；羅改为“离(lí古音lia)”，便模糊了以“六”计数而成“多”的线索，这样，夺字不必改音(兑字古音与夺同)。这些改动在当初并非“同音假借”，而是有意为之；把它们说成与原字“同音”，实在是屈枉了编修者的一番苦心。

确定了各字的读音之后，还有一定的余地来在不同构形的同音字中挑选符名，从而更多地表达信息——事实上，在汉字形成的过程中，自始至今都在有意无意地尽量增大文字的信息量。例如对于形声字，当声音确定下来之后，在同声字之中选择与新字字义相近的字来表声，即所谓“声旁表义……如‘戋’小也，浅钱残贱，皆以‘戋’为义也。……‘娄’有堆起‘重叠’或‘空出’之义，楼蝼髏搂偻篓瘘镂屡褸缕嘍数擞薮，皆以‘娄’为义也”[6]；又如近现代的音译“休克”、“引擎”、“爱滋病”，对于英文shock、engine、AIDS，分别选取了与人体生理心理有关的“休”和“克”字，与动作有关的“引”和“擎”字(机械是人类手脚的延伸)、以及与

性交无度有关的“爱”与“滋”字，而没有选用信息较少、更为音似的“夏科”、“恩金”、“艾辞”。

《易》作者用“赣”和“根”来重复“巛”和“辰”的元音，是进一步强调巛与辰的重要性：它们是幹、是根，其它符名则是枝、是叶(树之“末”)。为什么没有使用“幹”字？因为树幹的幹在周初没有特定文字相对应——植物的幹是人人都看得见的东西，不仅不像赣那么需要记录，也不像地下的根那样值得记录。不过，“幹”字的读音人人皆知，所以《易》作者就用了“赣”字。符号☲的中间一横很像是伐倒树的树干，符号☳也有些像地表下面生有根。这样，对于巛和辰的关系也就更增了一层信息：巛是辰的“幹”(符号表达)，辰是巛的“根”(文字内涵)。《易·蛊》中的“幹”字没有树幹之意，幹的字义是从事某种较复杂的工作，字形表示当太阳在草木中或地平线上的时候，人还提着武器——甲骨文中的“干”只作武器或人姓用，到汉代也只引申为“犯”[7]，作为从事解的“幹”字与现代简化字“干”大不相同)。作为地名和赐解的“赣”则说明殷人已与江西有往来[8]。周初必有了“赣”字，地点是最值得加以记录的事物之一，甲骨文中有很大一批文字都是用作地名[8]；卜辞中常用“𠦂”“人”“干”构成“幹”字也必在周初或更早就完成了。然而，“树幹”在周初却由于十分常见而未与特定文字对应，到汉代仍不常用，字典中记作“檊”或“榦”。

《易》作者选用的键、筭、羅三字都是工具；键是抬举鼎的工具，与祭典有关；筭是计算工具(算筹)，与“占有”或“经济”有关；羅是捕鸟用具，与人类化物为奴的能力有关。这三者同属一类，只是用途不同而已——它们都不像“巛”那样“与众不同”，也不像“辰”那样与干支记日相关。

最后一个“夺”字，既有“强取”的含义，又有“失落”的含义，再好不过地描述了古人生活中最重要的内容：向大自然，也向敌对部族索取，同时又饱含着失败和教训。

以上8个基本符名，除☰是《易》作者依据符号⚌所创之外，无一不是《易》作者日常可知可见可感的简单、具体、切身的事物。唯其如此，才是《易》时代的产物；唯其如此，才展示了人类思维的早期特征：简单、具体、切身！它们不是“极抽象、极简单”，也不是“观念文字”[9]——只有现代人才认为“抽象”的东西是简单的，因为现代人可以用抽象观念进行提纲挈领的认识。然而在人类思维的早期，分类尚不成熟，“抽象”更没有诞生——只有具体的，才是简单的！现代人认为“一个人打死了家兔”是简单表达，但在原始人却无法想象——是什么人？谁？为什么？怎么打的？真有那么一只“兔”吗？……原始人只能理解具体的简单：“人，他，一个，活的，站着的(用主格)，故意打死，放箭，家兔，它，一个，动物，坐着的(用受格)。”[10]

《易》作者的文化水平当然大大地高于原始人，但也远远没有达到认抽象为简单的阶段，他只能使用具体的简单文字来荷载有关的具体内容。即使如此，他仍担心不易被人理解，所以不但重复其中的声韵及字义，而且用“習”字加以强调。

他的这些做法，竟在无意之中开创了散文的用韵之风：“上距周初约三百年，下距鲁庄公约一百五十年。在这前后四五百年间，是中国的韵文文学由萌芽到发展的时期”[11]，这真是“无心插柳柳成荫”的硕果。遗憾的是，由于新文化运动引入的某些外来影响，有些学者否认精神财富的个体创造性，过于强调群体性；似乎必须是“大家习用了”，知识分子才“不觉有摇笔即来之势”[12]。这不仅不符合至今为止的全部文化史料——精神上的成就总是由个体创造，然后经过社会化而形成时代风气[13]；而且还会倒因为果，例如由于不承认《易》开时代之风，硬要把《易》说成是“受时代的影响”，就只好“假定周易的写定时期，是在西周末年”[14]，从而引出错误结论。

在通行本中被编修者删去的“習”字，在出土的帛书中又出现了，这一“習”(重复)，不但帮助人们理解《易》，还使人们听到一首人类童年时代的歌谣——一首像振翼飞行的太阳那样反复回响着的和谐之音。

3—3 切身的才是具体的：《易》的文字语句(二)

《易》中共有分立的文句450条：384条日记(爻辞)、63条周记(卦辞)、一条全年回顾(《周的卦辞)、两条小结即《周(卦)的“迵六”和键周(卦)的“迵九”(通行本为“用六”和“用九”)。

这些文句是《易》作者对日常事件的记录：既有当时的社会生活，也有前朝的故事、传闻，还有《易》作者本人对于所见所闻所读所创的感受——无一不与发生在他身边的事件相关。只要我们“尽可能地在自己身上(和精神上——笔者)恢复那些与原始人(此处是《易》作者——笔者)的状态相似的状态”(参见2—2节)，就能够理解其中的内容，就能够探索一个三千年前的知识分子的心灵，从而进一步了解那个特定的文化时代。否则，就不免把那个时代理想化，如“伏犧乃仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜……以通神明之德，以类万物之情……断天地、理人伦而明王道……”[15]“易皆主义理、切人事”[16]；或把那个时代粗陋化，如把《易》贬成“就跟我们现代的各种神祠佛寺的灵籤符咒一样”[17]，“一个原始人在作裸体跳舞”，“这些文句……强半是极抽象、极简单的观念文字”[18]，“是民间迷信的结晶”[19]；甚至会把那个时代现代化，如把《易》作者等同于兰德公司[20]的智囊人物——“为西周末年的君王制定了一套战略思想”[21]，“要把西周末年的衰败狼狈恢复到西周初年繁荣昌盛的思想……在乾卦和坤卦首先得到集中、具体的反映”[21]；或是反过来，把《易》作者描绘成革命党人——“《周易》是一部披着宗教外衣而掩盖其革命内容的伟大著作——殷周奴婢起义史”[22] ……所有这些错误推论都不是直接从《易》的文字语句得到的——理想化者为那些简单

具体切身的文字附加上复杂抽象思辨的含义，粗陋化者断章取字取句取义，现代化者走得更远，简直把《易》作者当成了荒诞派隐喻戏的主角："隐语"，"秘义"[22]、"比喻套比喻"、"有些比喻是一个套一个再套一个"[23]……

我们只有在自己身上和精神上恢复那些与《易》作者的状态相似的状态，才能够把《易》作者当作一个"特定文化时代的人"来理解，不是圣，不是神，不是裸猿，也不是党人。

一方面，应该了解人类精神财富生发成型的历程[24]——《易》时代处在理智时代的前期，相当于人类的童年，有谁见过一个七、八岁的儿童成天讲隐语？或是讲范畴？或是穿开裆裤甚至光腚？《易》作者不是天真时代的原始人(人类思维的幼年)，也不是理智时代中期"以类万物之情"的探索者(人类思维的少年)，更不是"主义理"的教化者或同化者(人类思维的青春期)，不是科学时代"制定战略"的实践家(人类思维的青年时代)。

另一方面，忠实于《易》的文句，决不主观臆造，不推阐发挥，不囫囵吞枣，尤其注意排除编修者的干扰——按照原始次序一字一句地阅读《易》的本文，设身处地地把《易》作者认为自明从而不必记录的字句根据上下文补充出来。那些字句之所以需要补充，并非由于"古人没有严格的语法观念……不怕别人猜谜"[25]，而是由于时代分隔，再加上序次紊乱，有关字句对于现代人不是自明的，而是"隔世"的。

例如，䷯的卦辞，作为64篇周记中最长的文句，是《易》作者写完日记后追加的；这对于《易》作者是自明的——它不但最长，而且内容最多，是全年记录的一个回顾！由于这一年的阅历，其中的每句话对作者来说都有切身的具体含义(参见1—1节)；也只有这种具体的切身的文句，才会被《易》作者记录下来。否则，就只能假设《易》作者一天到晚在那里胡思乱想，东拼西凑。

又如,除了全年回顾写在篇首之外,对每一周(六天)的回顾都写在下一周的开始,这对于《易》作者也是自明的——复 2 的周记与≪周的 6 天相关(参见 1—1 节),师 3 的周记又与复 2 的 6 天相关(参见下文及书末附录),等等;除此之外,周记中还常常记载新的一周涉及的事件。《易》作者没有现代"日记"的观念,事后的修饰和增补也不罕见(参见下节)。多数的符名则与 6 天中被强化的中心内容有关(见下节),如复 2、师 3、嗛 4 等等。不过,当气候温和,见闻丰富的日子,6 天的日记就可能失去中心,符名与 6 天的日记相关较少,如键 37、狗 38、益 42 等等。此外,在某些周,日记内容与符名及周记没有什么相关——除了第 1 周由于≪的卦辞 6 天所记年终总结是事后追加之外,当生活中出现紧张状态,如"夫妻反目"(少歟45)、征战(泰 5)、出了事故(泰畜 29)等,《易》作者就无暇顾及"咬文嚼字"了。

如果打乱了各周(卦)的次序,一篇篇周记(卦辞)就被悬空"挂"起,读者就难以恢复与《易》作者的状态相似的状态,难以理解其中具体的切身含义。于是,周记只启下不承上,因为上周不是原序中的日记内容,除了把周记解释成日记(爻辞)的总纲之外,只能牵强出许许多多的隐喻、秘义、曲折关联。例如通行本的最后两卦是 $_{63}$既济 23 和 $_{64}$未济 51,它们的文字语句有许多重复,说明这两篇文字的写作日期相隔较远(原序分别为 23 和 51),正如现代作家也不免有意无意地把自己早期的某一段文字重新写在新作品中一样。相反,任何一个作家都不会在很短的期间内写下两篇雷同的文字。同样,任何一个编辑,包括《易》时代的编辑——假如有的话,都不会在编修文集时同时选用内容雷同的两篇文辞。这从另一个角度说明《易》不是"编集起来"[26]的文字,而是《易》作者的独家写本。仅仅由于这两周的两节符号正巧是"奇偶颠倒"的关系,结果就被放到了一起,后来又被推阐出种种哲理,诸如"事物发展变化是不可能有完成、穷尽的时候"[27],"专就这个次序说,这可能是《易》经

中原有的辩证法思想"[28]……

然而，在《易》中还有另外一些雷同文句，如$_{11}$泰5和$_{54}$归妹16、$_{46}$登6和$_{17}$隋58、$_{39}$泰壮13和$_{56}$旅52，就不那么巧，有关的两节符号没有奇偶关联，所以没有被编修者放到一起。这一类现象，在原始符序中是自然的，合理的，切合《易》作者写作时的具体状况——无论是泰壮和旅、既济和未济、泰和归妹，还是登和隋，都不是在短期间内写下的文句！此外，重复的文句与历史故事有关(参见书末所附原文)：(王亥)"丧羊（牛）于易"(作为地名，这个易字原为昜，见1—1节)、"高宗（即武丁——笔者)伐鬼方"、"帝乙(即纣王之父——笔者)归妹"，都是商代史实[29]，"王用亨于岐(西)山"是周文王时期的史实，或是从周文王开始的传统仪式。这也切合于一般写作者的心理状况——历史上的远期事件不免重复引述，因为那些事件经过时间的淘洗，已被作为"故事"筛选成了传统文化的一个组份；相反，近期发生的事件却很少重写。因为人们的记忆还很深，又不像现代这样有了某些"天天讲、反复讲"的宣传媒介。如周武王灭殷以后的"箕子之，月夷"($_{36}$月夷7)和"康侯用锡马蕃庶，昼日三接"($_{35}$晉49)，就只写了一次，充分说明"《周易》成书于西周初期"，"若不是亲见康叔的人，哪能说得如此详细"[30]。

除了这样一些关系到全篇或整段文句的内容需要设身处地地加以理解之外，读《易》时碰到的几乎每句记录，都需要"理直气壮地'增字为训'"[31]，因为"古人刻写书简不易，惜墨如金"[32]，如果不作增补，就会与现代人的思维及表达方式相去甚远。不过，只要理顺序次，理解时代特征，也不必"因一些结构成分残缺的句子而犯愁"[33]：例如"解"卦周记"无所往，其来复"二句，只要增补主词"月亮"和连接词"所以"，整个句子就十分完整了："(月亮)没有什么地方可去，(所以)它又回来了。"当然，这需要根据原始记录的顺序和上下文来进行。又如上文的"箕子之(至)，月夷"，根据原序和帛书原文很容易理解"月夷"是记载"箕子来

降”[34]时的月景；否则，就会按照通行本的“明夷”二字牵强地解释为“赞美其(箕子)明于形势”和“周人……称东方的殷人为夷”[34]。夷的本意是“平”，该字构形在甲骨文和金文中的差异较大[35]，“夷”近于金文“”——箭在绳中，此绳到了弓上就是平直的，并且很像是下弦月或上弦月的形状，把“夷”作为“愉快”或“东方民族”[36]，则是引申意：“弓”作为“悦”正如“”作为“侑”，所以很愉快(参见2—2节)，东方居民地处平原，常用弓箭，所以被称为“夷”。

即使对于个别字的训诂，也免不了联系上下文。例如“用六”与“用九”中的“用”字，即使没有帛书的“**迵**”字，也可以对照它们在《周和键周中的序次，知道“用”是“‘所以’、‘因而’等表示因果关系的连词”[37]——“所以，(以)六(为符码的6天)……”、“因而，(以)九(为符码的6天)……”。相反，如果不注意序次，就可能把“用”作为动词“施用”或介词“以”，把“六”与“九”作为“算筹”、“细竹或草杆”[38]，全然不顾及在“用六”、“用九”之前出现的从“初六”“初九”到“上六”“上九”的6个“六”和6个“九”。“用”在甲骨文中是：甲骨上有卜纹，表示向天帝的卜问已经有了回答和结果，可以据此而开始行动了——作为连接词是本意，而“施用”和“以”是由此而来的引申义。

当然，“《易》是日记”这一论断的最确凿的证据，还不在于各段文句自身的内容，而在于有关内容的时序关联——月相、季节、物候(多年生草本植物的生长期、候鸟的迁移)；出征、撤兵及处置俘虏；接应与安置投诚者；婚嫁与家居生活；水灾的救援与恢复家园……这些相关的内容通常都不是在6天(一周或一“卦”)之内发生的——只有按照原文的次序来阅读《易》，才能把它们的先后承接关系一一识别出来，由于本书的目的是讨论《易》与人类思维的关系，所以这里只是简单介绍一下月相和最初几周的日记内容的时序关联(笔者将在另一本书中逐条译解450条文句)——

首先看月相："$_{36}$月夷7"的六四(星期四)记"月夷,之心"是下弦月(详见下节),约在农历的11月24日。"$_{2}$〻1"约在农历十月中旬(参见第1—1节)。从11月24日过21天,是腊月15日,正是月圆的时候,也就是"$_{40}$解11"的第一天,在周记中写了"无所往,其来复(月亮没有什么地方可去,所以又回来了)"(参见上文),如果月缺,还不是"复",只是部分地回来。解11的初六(星期一)只有两个字"无咎",因为这一天的日记内容被写到周记中去了。从这一天起到"$_{54}$归妹16"六五(星期五),过了35天,这一年是闰年,腊月30天,35天之后是"十三月"(见第1—1节)的21日,日记中写着:"月既望,吉。"按照周人的月分五相,既望指18—23日。从十三月21日再过191天是七月初七,月相是既吉(6—11日),在"$_{61}$中复(孚)48"六四的日记中写为:"月既望,马必亡,无咎。"由于既望和既吉的月相形状完全相同,只是左右反转,又由于《易》中大量出现"吉"字,全都用来进行价值评估(见第3—5节),《易》作者为了避免混淆,就把既吉的月相记成既望。《易》中记载的四个月相与逐日推算的月相完全相符,可以作为"《易》是日记"的重要证据。

下面再看最初6周的日记内容:

在紧接〻1(见1—1节)之后的复2的6天中,《易》作者多次外出又返回,从上下文看是为军事行动作准备,即进行军情侦察。在该周的第6天(上六)记载:"迷了路才回返,多么凶险啊,我又想到:这样进行军队出征,最后会有大败,原因是那个国君,险恶呀,到了十年都不能征战的地步!"("迷复,凶,有兹省。用行师,终有大败,以其国君,凶,至十年不克正。"最后十八个字是日记作者的思考,但是通行本把"兹省"二字改为"灾眚",使日记内容含混不清。)

"师3"不但采用"复2"上六中的"师"字作为标题,而且连续5天都记载了军队(师)的行进,正是复2中"用行师"之后发生的事件。师3的最后一天(上六)记述了军队统帅的号召:"君王大人发出命令:(努力作

战、)开疆辟土者可以受封家邑,(无所建树的)小人就不能受惠。"("大人君有命:启国承家,小人勿用。"通行本"君"字之前没有"人"字,不如帛书的意思清楚。)

"嗛(谦)4"紧接"师3",记载了"君子"们不辞劳苦的行军,分层社会的早期,军官一定是"君子",不同于"小人"或士卒。反复出现的"嗛"字,生动地描写了军事行动中的紧张气氛——同仇敌慨地紧闭了嘴巴,像是口中含物。嗛4的上六重复了复2上六(14天之前)的主题:"用行师,征邑国"。

这一次出征到泰5六四才向回撤。这一次战争不顺利,泰5上六记载,"土城又倒在护城沟里了,不能再用兵了。从家邑传来了(天帝的)命令——占问的结果是说要顾惜(有生力量)。"("城复于湟,勿用师。自邑告命——贞閵。")

于是,到了登6,全军撤回国都(前后大约20天),"大大亨通,顺利地见到朝中大臣,(大臣安慰说)不再为南征血战,(现在是)吉利的了,"("元亨,利见大人,勿血南征,吉。"通行本把"血"改为"恤",不如帛书直爽)。此外,通行本还把"利"改为"用",因为这个"利"与通行本编纂者的意图(参见本书后记)不符:这个"利"与"贞"无关,却出现在"元亨"之后。

总之,由于根据帛书核定了原序(见上节),就可以实时求是地根据《易》的本文和上下文,实字求是地理解《易》的文句。这样,《易》的神秘面纱就自然落下,《易》的理想光环就自然减色,《易》的粗陋污点就自然洗净,《易》的现代大氅就自然脱去——《易》就是"易"——日日夜夜的日记。

3—4 语言升华:复、师、嗛、月夷……

正如古文明中许多重大的文化现象一样,像《易》这样伟大的文化

里程碑，必然伴有语言自身的进展。

语言既是人类思维发展的结果，又是人类思维的强大推动力——“有了语言，人类的精神财富(包括化物为奴方面的精神财富)才开始大幅度增长。”[39]如前所述，语言是识别对应和记忆的重要杠杆(见2—2节)，当人们“试探超出直接给予的情境之外而利用记忆和从前成立的概念时，就有思维发生。……问题也可以用语言提出……以思维找到解决”[40]。

需要解决的问题不同，记忆被利用的方式也不同。最需要语言来解决的问题是谋食避害与合作育幼：专有名词、类别名词、行为动词和句子用来记忆过去的经验教训。为了谋食避害，要从确认为真的完整可判句(实事)中寻找周期规律、因果规律、基本因子、可测系列和全真命题；为了合作育幼，要从多数人认同的重设名词、虚设名词、心理动词和准可判句(心理实事)中寻找心理规律和伦理规律[41]。既不能确认又难以承认的语词和句子，则被用来解决审美体验和超越体验的问题。即使没有明确要解决的问题，也常常利用语言，例如单纯的“回忆”、想象和“希望”，以及“发现问题”的敏锐思维和“顿悟式”的直觉思维[42]，也可能间接地利用语言。

另一方面，语言一旦被创造出来，就似乎具有了它自身的繁殖发育能力：当它生长起来的时候，就不只是思维的侍服者，还是思维的竞争者——“自然界是一个整体，但语言把它分割开了。”[43]语言“能够在我们心中产生错误的图象”[44]，例如，由于“2乘2是4”中的“是”可以用等号代替，所以“玫瑰花是红的”就可能使人们听到玫瑰花就想到一片“红”，然而后一个“是”字不可以用等号代替[45]；又如，由于“汉斯愚蠢并且懒惰”中的“汉斯”是一个人，所以“没有东西(无)既圆又方”中的“无”字也可能成为“一幅日常语言所唤起的图象”[46]。至于不能作为类别名词使用的集合名词如“人类”、“阶级”以及作为名词使用的“崇高”、“自

由”等等，本身是虚设名词或影子名词，却可能在不同文化背景的人脑中产生不同的图象，使得有些学者认为它们“是在我们头脑里用语言制造出来的，并用语言使之成为客体”的“一个幻境”，甚至认为“词造成了无数不必要的冲突和痛苦”[47]——“如果人们有了语义学判断力作为武器”[48]，“对安定人类事务，比起手持机关枪的警察队、炸弹、监狱和反省院来，会从根本上作出更大的贡献”[49]。

这些过于极端的说法表明这些哲学家自己的心中也有一幅错误的图象：那就是以为人类个体差异极小，人人都可以按照语义学的最新进展去进行思维和行为。这些哲学家仍然没有走出“一座由精神实体砌成的金字塔”——他们没有理解一个基本事实：人类群体中的个体差异无论在智力上、情感上、体力上、文化构成上都符合于倒钟形的“正态分布”[50]，即通常所说的“两头少，中间多”。近代以来，“人人平等”的错误图象不知引发了多少错误的结论，了解文化的早期发展状况，有助于纠正错误图象。

在原始人那里，甚至在文明的早期，语言并没有导致错误的图象。例如，没有“是”(参见 2—2 节)，只有对应，所以玫瑰花不“是”红。在《易》中，只有一次“是谓”：少过 12 上六：“弗遇，过之；飞鸟，离之。凶，是谓兹省！[没有遇上(敌人)，越过他们(来到敌后)。鸟飞起来，就离开他们(以免打草惊蛇)。真凶险，这一说就引起我更多的思考！]”这个“是”与后来的系动词“是”的作用不同。此外，《易》中没有出现古汉语中“……者，……也”的系动结构，而在卒 57、隋 58 和革 63 中出现的“乃”字，也不是系动词，而是连接词(“于是”)或代词(“你”)。《易》中的记述、评估、比较，都是着眼于事件和行为(参见以下两节)，可以说是“用‘作出行为的人’的概念来代替‘精神’这个概念”[51]，从而不会因语言而导致错误的图象——这正是人类早期思维的特征。

除了“普通客体”[52]或无生命物质如霜、冰、囊、常(旗)、血、筐等等

之外，《易》中还使用了与生物和人类有关的类别名词，如林、棘、芦、蘩(白蒿)、苋陆(草)、禽、隼、狐、鹿、羊、豕、牛、马、鸿等生物，又如师(军队)、孚(俘虏)、同人、朋、主人等人类，以及具有特定客体意义的“王”，“大人”、“君子”等。这些名词的外延十分确切，不同于受“参照物”影响的重设名词，如上下左右、东南西北、数量单位和逻辑术语，也不同于外延为零的虚设名词，如“上帝”这样的专有名词，以及不能作为类别名词使用的集合名词和永远隐藏在事物背后的“本质”等等(参见上文及文献[41])。《易》作者没有“想发现存在的共同特点和普遍性质”[53]，所以不会引发“错误的图象”。

中西文化从尧舜时期开始分化，中国思想家从真实的环境“天”中寻找永恒，而虚构的“神”只作为民间的权宜之计；西方反过来，思想家从虚构的“神”或“本质”中寻找永恒，“天”或环境只作为民间的权宜之计[54]。

《易》中的语言升华现象是在真实环境中出现的——重复使用同一个词，主要是各周(卦)的标题，这些标题基本上都是由于在日记中反复使用而被选出。这与诗歌中的反复咏叹有些相似，但由于在《易》中被用来记述事件而不是宣泄感情，就对生活具有了更强大的渗透力，从而使中华民族以一种独特的方式扬弃了“人类在从天真(或野蛮)通向理智的道路上所迈进的步伐”[55]——既不像伊斯兰教那样“停留在语言升华阶段上”[56]，也不像佛学或古希腊文明那样去思考某种普遍的苦涩真“谛”[57]或理想的“美本身、善本身、大本身”[58]，可以说，汉文明中“达观处世”的特征[59]在《易》时代就初见端倪了。

在《易》时代，“语言”还没有像后来那样“长大成人”，还没有达到与人类思维分庭抗礼的程度，所以《易》中的语言现象揭示了语言升华对人类思维的促进作用：语言升华是人类思维从识别对应走向归纳抽象的重要桥梁。如前所述，数字的产生是归纳思维的开始(见 2—3 节)，但

由于数字本身还不足以成为具有表述能力的数学语言[60]，所以在科学时代之前，数字往往只是日常语言系统中比较特殊的字词。发生在数字创生过程中的归纳思维，在数字创成之后就停滞了，人类思维中的归纳抽象之火，仍需以日常语言为“燃料”，而日常语言也就在这思维之火中得到升华。

升华的方式就是重复——对于同类事物加以重复记述，不但是一种强调的方式，尤其是一种归纳的“求同”方式：同类的事件(复 2)、同样的集体(师 3)、同一种行为(嗛 4)，相似的过程(登 6)、雷同的现象(月夷 7)、同一个景观(林 8)、同样过多的频次(馀 9)、同样的时刻(辰 10)……生活中有许多侧面都不只展现一次，在现代人看来，那往往是“鸡毛蒜皮”的小事，“家长里短”的俗言，不值得“车轱辘话来回说”，然而在文明早期，对于最初注意和记述这些事物的“知识分子”来说，其重要性决不亚于后来的儒学中反复强调的“仁”(《论语》)、“义”(《孟子》)，佛学中反复强调的“善男子”(《涅槃经》)、“善知识”(《坛经》)、苏格拉底大力申张的“智慧”[61]、柏拉图反复论证的“美的理念本身”[62]；其“啰嗦”程度其实大大地小于天主教中的“耶和华”(《旧约》)、基督教中的“耶稣”(《新约》)和伊斯兰教中的“真主”(《古兰经》)。尤其是伊斯兰教，它“对阿拉伯民族的感召力量有很大一部分来源于《古兰经》本身的语音或文辞……可以说《古兰经》的宣讲者利用语言的力量扩展了‘望梅止渴’的策略，把他的同胞们‘驱使’到一条统一的理智道路上”[63]。

《易》中的语言升华现象，提供了历史证据，揭示出人类思维的一种过渡形态，不但可以使我们理解随后发生的一个更加众所周知的史实：各古文明民族都出现过诗歌文化期，以史诗或诗集为其顶峰[64]，而且可以使我们“通过对儒学、佛学、古希腊文明、基督教和伊斯兰教的‘横向’比较，揭示出它们的‘纵向’关联”——把五大古文明(甚至近代悲剧)“作为某一个历史过程中的特定环节加以衔接”[65]，这正如始祖鸟、原始

马的化石使达尔文有了充分的证据把不同种属的生物作为某一个进化历程中的特定环节相衔接一样。

如果认识不到人类思维的发展必然经过语言升华阶段，就难以理解《易》中出现的重复字词，或是不顾及《易》的上下文，以为《易》是“由许多占筮辞经编著者的选择、分析、改写和组织”而成[66]。这一工作比后来为了检索方便而编词典还要复杂，因为其中的词条“大多数有它的中心思想，每一卦像一篇简短的论文，只有极少的一部分以文字形式作联系，没有中心思想”[66]，按帛书恢复原文之后，就连“以文字形式作联系”这种例外也不存在（见下文）——这决不是《易》时代的文化特征！那个时代既不可能出现千年之后才出现的“字典”（《说文解字》），更不可能出现三千年后的《词源》。何况，“灵籤符咒一样”的“卜筮的底本”[67]，决不会讲求编排上的规律性，相反，却往往需要“随机性”——正由于没有规律可循，人们才需要占问天帝。总之，“实时求是”地看，《易》中的语言现象不是精心“编织在卦、爻辞里”[68]的结果，而是人类思维在特定文化时代中自然发育的结果——语言升华。

这一结论的最重要证据，还在于《易》本身，在于被重复文字的上下文关联。

“复 2”中的 6 天，每一天都记有“复”字（参见书后原文），因为在侦察敌情（见上节）的行动中，只有“复”（向回走），才使人们精神上的紧张得到缓解，也才有心境去回顾那充满危险的历程。《易》作者抓住一个“复”字，可以说恰到好处。再从 6 天的具体情况来看，第 1 天走了“不远”（见 1—1 节），第二天在外面“休”息了一阵，都是没有发现敌情；从第 3 天开始出现敌情：“六三：编，复；厉，无咎。[星期三：整编好队伍，向回走；危险，（但）没有出差错。]”通行本把“编”改为“频”，夸大了第三天的敌情：“频”字的古意是危急——“于乎有哀，国步斯频”（《诗·大雅·桑

柔》)。如果把“频”解释为“顰(皱眉)”[69],不仅是一个孤证,而且从《易》的上下文来看十分勉强,因为在《易》中没有另一个例证是由动作来修饰动作:“皱着眉向回走”。

第4天走到中途就一个人向回走,第5天则侦察了一番,第6天进入更加生疏的地域而迷了路 (见上节)——这6天完全是一个自然进程——事件是自然的,《易》作者的记述是写实的,《易》作者每天都记下“复”字也是意到笔随,没有什么“编织”的痕迹。

“师3”的6天日记,只有前5天提及“师”,更说明《易》不是刻意编纂的文字——既没有为了所谓的“中心思想”而强求每段“爻”辞都有“师”字,也没有把记有“师”字的复2上六“编”到师3之中。相反,这6天仍是如实的记录,而且不可避免地与“师(军队)”有关联:第1天出兵:“师出”;第2天“在师中”;第3天军队有了伤亡,甚至没有带回死者的遗体:“师或舆尸”(通行本把“舆”改成“舆”;两天之后的分工就成了画蛇添足);第4天调正队形:“师左次”,第5天补充给养并进行内部分工:“田有禽……长子帅师,弟子舆尸”。其中“田”的古意是耕种的土地,并在很早就引申出“打猎”的含意,因为耕与猎对于先民们来说几乎是完全同类的“化物为奴”的行为——去获得,去占有(参见2—2节);“禽”在甲骨文中是,“即捕取动物之工具”,指“擒获”[70],后来泛指被捕获的动物;第6天重振旗鼓:“大人君有命……”(见上节),虽然没有提到“师”字,但无疑是军中之事,是前5天事件的合逻辑的发展。不仅如此,这6天的事件还是“复2”事件的自然进程——从“复2”中6天的行为来看,出兵打仗已是必不可免(参见上节)。

同样,“嗛4”中的事件(参见书后原文)也紧接着“师3”:按照君王大人的命令,军队继续进发。由于已进入敌境,所以人人都紧闭了嘴

巴——嗛。这个字两个构成成分自右向左读为:“兼口”,其中“兼”字在金文中构形为“一手持二禾……引申为兼并……”[70],兼口即是把两片嘴唇并在一起;后来引申为“嘴中含物”或“怀恨”:“鸟嗛肉,蜚其上”(《史记一二三大宛传》)、“景帝恚,心嗛之而未发”(《史记·外戚世家》)。日记中强调“兼口”,一方面由于紧张,另一方面军事行动要求不惊动对方。《易》作者重复地使用“嗛”字,不但真实地记录了进军过程中的实况,也传达了《易》作者身处其境的最鲜明的感受,不能不说是绝妙好文。其中第5天没有“嗛”字,同样说明《易》不是供检索用的“底本”——只是由于前4天没有发生战事,军风有所懈怠,所以《易》作者不再记录行军中的事件,而是记录自己的感想,并为这次出征找理由:“(我们)不富裕,是因为那个邻国太顺利了,(所以我们)实施侵伐行动,就不会有什么不顺利。”——“不富,以其邻利;用侵伐,无不利。”若在邻、利之间句读,全句意为:我们不富裕,是因为那个邻国,顺利地实施侵伐行动,没有不顺利。现代的人们不会同意《易》作者的战争逻辑,不过,现代的人们应该感谢《易》作者如此坦率,使我们知道在几千年前存在过这样一种逻辑。不但如此,如果现代的人们足够坦率的话,似乎也能在希特勒,四人帮以及一些妒忌成性的“红眼病”患者那里,甚至就在我们自己身上找到同样的逻辑。值得指出的是,通行本把“嗛”字改成了“谦”,于是乎出兵打仗的军队成了“谦谦君子”,简直令人啼笑皆非。难怪学者们不能理解6天的记录属于同一次进军,难怪学者们谈及《周易》时心存疑惑,不愿把话说定:“可能(着重点为笔者所加,下同)是当时人们在卜筮时,把一些认为是比较灵验的卦记录下来……这一次序,看来并不是随便编排的……”[71]。

这种情况在“月夷7”中更为明显,由于通行本把“月”字改成了“明”,文中又连缺带改了几个字,使得“明夷一卦,内容复杂,而明夷二

字,词义不一。'明夷于飞',借为鸣鹈,'明夷,夷于左股',明是太阳,明夷是说太阳下山了;而'夷于左股'的夷,训伤;'明夷于南狩'的明夷,应解为鸣弓,夷是大弓;'获明夷之心'的明夷是弓名,'箕子之明夷'的明夷是国名,如果勉强求其总旨,只能说是讲出门旅行,但不明显,不如说是以'明夷'作为形式的联系。这是卦、爻辞的一种构成法。"[72]然而,如此复杂的"构成法",在现代派小说中都极少见到,怎么会出现在文明的早期呢?

其实,只要根据帛书还"明"为"月",补齐缺字,纠正篡改字,那么全部6个"月夷"(六四中两个,上六中没有)都只有一个含意:月亮从圆变缺——由于《易》作者连夜赶路,所以"月夷"就成了一个重要的记录对象——

"初九:月夷于蜚,垂其左(通行本无'左'字)翼;君子于行,三日不食,有攸往,主人有言。[星期一:月亮在飞行之中变平了,垂下了它左边的翅膀;君子在途中赶路,三个白天没有吃饭,有那么一个地方要去,(那地方的)主人有约言。]"

太阳和月亮像鸟一样在空中飞行,古人不能区分"航空"与"航天",只能根据视角大小来判断太阳和月亮的尺度,这个尺度正处于鸟类尺度变异范围内,所以把太阳和月亮想象成鸟,这种观念既体现在"習"字中(参见3—2节),也体现在传说中把太阳称为"金乌"以及后羿射九鸟之中,还体现在"垂其左翼"之中——垂下左边的翅膀,也就是月的两边不再对称:左边略缺,从圆月变为老月,若是右边略缺,则为新月;"夷"的本意是"平"(参见上节)。从上下文来看,《易》作者正连夜赶往某地去接应归降者——箕子。

"六二,月夷,夷于左股;用拯,马壮,吉。[星期二,月亮变平了,平到了左边的大腿处;实施救援行动,马匹强壮,吉利。]"

月亮进一步变缺,作为想象中的鸟,就不仅是垂下了左翅,还收起

了左腿；此外，《易》作者把这一次接应归降者的使命看作一项救援行动，而在救援行动中，“马匹强壮”当然意味着吉利——兵贵神速，何况是“救人如救火”。

“九三，月夷，夷(通行本无‘夷’字)于南守(通行本为‘狩’)，得其大首，不可疾，贞。[星期三，月亮变平了，平到了南半边；找到了那条大道，(可以及时到达，但)不能生病，进行了占问。]”

“南守”二字按字面意义是南边的“守龟”，守龟是占卜用的龟甲：“知伯曰：‘君子告于天子，而卜之以守龟于宗祧，吉矣，吾又何卜焉’”(《左传·哀二三年》)；南守在这里表示月亮进一步变缺，几乎成了半个，正如占卜用的龟甲用完了半面，需在另外一半上刻写卜辞；而冬季的月亮从圆变缺时，是从左上半或西北半开始，所以初亏可以说“垂其左翼”，进一步亏缺就可以说“夷于南守”。至于《易》作者从呈椭圆形的月亮连想到形状相似的龟甲，正合于当时重视占问的文化背景。这一段中的“首”字，不只是“借为道”[73]，应该说“道”是“首”的本意：“首”在卜辞中与“途”连用，通常认为是作地名，如“王途首”[74]，其实这句话的意思是：王在路上走，走到没路的地方就寻路去走——当着道路已在脚下时，用“途”；而当道路尚在寻求的时候，用“首”。虽然现代人无需这种区分，但在人类思维的早期，这种区分却有其文化上的必然性(因为识别对应发达，参见 2—3 节)。“得其大首”的意思是“找到了那条先前未被识别的大路”。“其”的含义是“该”[75]，也就是“将会如何”，在这里相当于英语中的“过去将来时”。在甲骨文中，“途”的构形是“”[76]。下半是脚趾，上半是一条伸向远方的道路——每一个在大平原的笔直大路上行走的人，都会看见这一景象：道路在远方合成一点。“首”的甲骨文构形是“”[76]——好一幅翘首寻路的神态：眼睛张望着，嘴半张着，仿佛因赶路劳累而喘息，头发被风吹起来，可谓风尘仆仆，求路心切。“首”在甲骨文中并无“头”的意思，“头”是用“页”来对应的[76]。后于甲骨文而出现

的“道”字和“路”字，就是分别由“首”和“途”演化而成：“金文道中……是有眼有发的人头(应为首——笔者)……道即导之初文”[77]，至于“路”字，则将“途”的上下两半改为右左两半，右半字形略变化，用“口”字相关联，即上半口在下，下半口在上，以示“路”是为“人”而设——古文中的“口”字只与人相关：“《说文》：‘口，人所以言食也。象形。’甲骨文作，正象人的口形。”[78]

“六四，月夷(通行本无此二字)，夷(通行本为‘入’)于左腹，获。月夷，之心，于出门庭。[星期四，月亮变平了，平到了左边的肚子。(我)到了目的地。月亮平了，到了心上了，(这是)出门庭时(看到的)。]”

“获”字的原意为“出猎而得”，引申为“射中鹄的”或“达到目的”[79]。由于到了目的地，下一句中的“出门庭”才合情合理，初九中的“三日不食”也才有了着落——《易》作者没有现代的“日记”观念，常有些文字上的修饰或前后的增补，以说明有关事件的全过程。另一个很明显的例子是“辰 10”六二中提到“意亡贝……七日得。(揣摸丢失的货币……七日后得到。通行本把“意”改为“亿”，难以通顺。)”所谓“七日得”即指七天之后，“解 11”六三中记载的“得黄矢”——得到黄铜箭，这在《易》作者看来，可以补偿货币的损失。“月夷”六四这一段中“之心”的“之”字，古意是“至”——“之死矢靡它”(《诗·鄘风·柏舟》)。之在甲骨文中构形为——脚趾跨过界限。“从止从一，人所之也”[80]。而“至，甲文作……‘乃矢之倒文，一象地，象矢远来降至地之形’”[80]。从构形上看，“之”表示人类或动物主动地到某处，而“至”表示无生物被动地到达某处，且多由于重力作用；如前所述这种区分在人类早期思维中是常见的。六四中的这个“之”字，更说明从初九开始记录的“月夷”是以弦月或半月为归宿的——当月亮变成半圆时，就是“之心”，即现代汉语的“至心”，到了中间，到达了预期的状态。月亮被看成一只鸟，所以是主动到达预期状态。

"六五,箕子之,月夷,利贞。(星朋五,箕子到了,月亮平了,顺利地进行了占问。)"

此句中的"之"也是"至"意,同样表示预期的动态结果;"月夷"仍是记录月相,但这个"夷"字后面没有紧跟着"夷于××",所以不具有动态意义。这一天的月相与前一天很相似,因为时间间隔很短——六四是"出门庭"时才看见"之心",很可能已是凌晨,而六五中先记录"箕子之",说明是白天发生的事情,然后才看见"月夷",冬天白昼较短,再加上傍晚即可见到月亮,所以六四的"之心"与六五的"月夷"是极为相似的月相。关于"箕子来降",参见上节。

以上6个"月夷",词义是统一的,其中的区别则借助于上下文写出,相当于英语中的进行时态、现在时态和完成时态;有关记述翔实自然,充分显示了《易》时代的文化风貌,也说明《易》不是编辑而成。由于"明夷"是《易》中最为"多义"和"难解"的5段文句,所以借助帛书对于"明夷"的译解将帮助读者理解《易》中其它的具有重复文字的语句。本书的宗旨不允许笔者逐条阐释有关文句,但如上的阐释已足以揭示《易》的记实性质,而这就奠定了它与人类思维的不解之缘。

3—5 事件和行为评估:《易》的价值系统(吉凶>亨厉>利悔>无咎和闱<吝>)

《易》中体现的价值系统可以简单地按程度列为:吉凶>亨厉>利悔>无咎和吝。如果从出现的频次来看(参见表2),则正向价值判断(吉、亨、利、无咎)大于相应的负向价值判断(凶、厉、悔、吝)。

《易》中"吉"字出现最多,共144次,平均每周出现2.3次,即大约两天半就有一个"吉"。其中出现在"贞(占问)"后的吉字40个,约占1/4,即约有3/4的吉字(104个)都不表示占问的结果,而是表示《易》作者

本人对于有关事件的价值评估。

吉在甲骨文中的构形“表示把兵器盛放在器具中不用……后来引申为吉利的好事。”[81]吉在殷代多用于兆辞,即商王对于卜纹的正向理解[82],到了周《易》时代,吉字超出了单纯的征兆含意,成为最常用的最一般化的正向价值判断;如果加上修饰语,就成为最高的价值判断:“大吉”(频次 5)、“元吉”(频次 13),用现代汉语来说就是“极好”、“太好了”,用北京方言来说就是“盖了帽了”,“没治了”,用英语来说是 marvelous。例证参见 1—1 节。

表 2:《易》中正、反向价值判断的频次

判断术语(正)	出现频次	判断术语(负)	出现频次
吉	144	凶	57
亨	45	厉	27
利	83	有悔	3
无不利	13	悔厉	1
无咎	92	悔夷	1
无大咎	2	吝	19
非咎	1	无攸利	10
何咎	3	不利	7
悔亡	19	利已	1
无悔	6	为咎	1
总计	408		137

与“吉”相应的反向价值判断是“凶”,但在《易》中从来不加修饰语,即不说“大凶”和“元凶”;说明《易》作者的性格趋向乐观,所以不强化“和痛苦情感有关的”负价值[83]这正是中华民族的文化心理之一。从总体来看,汉文明不像基督教徒那样强调“悔罪”[84],也不像日本人那样强调“知耻”[85],而是采用不太刺激的字眼儿:“格物致知、诚意正心”(《四

书·大学》)。

然而,周代毕竟比殷代更加重视事件的反面教训:凶字在甲骨文中不曾见到,人们对于反向理解的卜纹,只是采用更加具体的说法,如不要("勿")去做某事,某事"有祟"[86]等等;在《易》中,凶字已成为最常见的负向价值判断,说明已开始形成比较完整的价值系统——与"吉"相应,最一般化的反向评估和征兆是"凶"。"凶,恶也……象地穿交陷其中也"[87],正如现在所说的"天塌地陷"一样,"凶"表示恶劣和大灾大难。周人遭受过地震之苦,在周人看来,至高无上的天是不会塌的,所以世上最糟糕的事情莫过于地陷,最险恶的境况就是"凶"!在57个"凶"字中,除了约1/4(12个)处在"贞"之后,表示占问的结果外,其余都是《易》作者对有关事件的评估。例证见3—3节。

"亨"在《易》中的频次(45)虽然小于"利"(83次)和"无咎"(92次),但从全文来看,它所表示的正向价值比后两者强——除了"吉"之外,只有"亨"字之前加有修饰语,即"元亨"(频次10),意为"太美了"(wanderful)、"大大地顺利"。

"亨"的本意是"烹饪",即:使用容器和水火加工食物:"或剥或亨"(《诗·小雅·楚茨》),"亨人,掌共鼎镬,以给水火之齐(剂)。职外内饔之爨亨煮,辨膳羞之物"(《周礼·天官·亨人》)。"飨宴(享)"、"美好"和"通达顺利"都是"烹饪"的引申义:最好的食品用来敬神供祖、精心加工的食品当然美味可口,而食物对于人间诸事之顺遂更是绝对必要——至今留有谚语:"人是铁,饭是钢,一顿不吃饿得慌"。正因为如此,人们见面时的问候常常是"吃了吗?"一个"亨"字,可以说是高度概括了汉文明的"敬祖文化"和"饮食文化"。这正如古希腊的"美"和基督教的"罪"曾从两个不同方向表达了"男女文化"或"两性文化"一样[88]。

从《易》的上下文来看,"亨"主要用于对事件过程或暂态的评估(例证参见1—1节),带有主观体验的性质;而"吉"则用于对事件结果的评

估，更加客观现实(“吉凶者，失得之象也”《易·系辞上》)。当“吉”与“亨”连用时(如“泰 5”)，则是兼有两类评估。《易》中只有“罗 55”中的一个“亨”字紧接在“贞”字之后：“利贞，亨，畜牝牛，吉。”但由于“利贞”二字可以独立成句(参上节“月夷 7”六五，又“鼎 54”六五，这种情况在《易》中常见)，所以可以把“亨”字句读到后面，与“吉”字连用。此外，通行本中有三个“亨”字不是用于价值评估，在有些释《易》的文字中，将“亨”等同于“享”[89]，甚至把《易》中 45 个“亨”字都等同于“享”[90]，进而怀疑原文中的某些“亨”字抄写错了位置[91]。其实，这三个“亨”在帛书中不是“亨”，而是“芳”：“登 6”六四“王用芳于歧山”，“隋 58”上六“王用芳于西山”，“大有 53”九三“公用芳于天子”。不但如此，“益 42”六二“王用享于帝”中的“享”在帛书中也是“芳”。“芳”是举行典礼时“佳肴”的专用词(《仪礼·士冠礼》)——周王为“歧(西)山”献上佳肴，公侯为天子献上佳肴，很可能是象征性的，正如后来的帝王在先农坛耕地，以及某些知名人物为大工程奠基一样。此外，帛书“困 59”的两个“芳祀”被通行本改成了“享祀”和“祭祀”(见书后附录)。

与“亨”相应的反向价值判断是“厉”——危险，感到了危机。像“亨”一样，“厉”用于对事件过程和暂态的评估，带有主观体验的性质(例证见上节)，而“凶”则用于对事件结果的评估，更加客观现实。甲骨文中没有“厉”字，说明周人比殷人更多地从负向事件中吸取教训。厉字的本意是磨刀石：“取厉取锻”(《诗·大雅·公刘》)。“厂” 是耸立的山石的象形(岸)[92]，“万”在其下，说明石多，“厉”在金文中有的就用作“万”[92]。在青铜及铁器出现之后，众多的“石”就用来磨刀，后来加石旁作“砺”，正如“莫”字本来“像太阳落在草丛中，表太阳落山，天将暗”，但后来又加“日”作“暮”[93]。从磨刀石引申为危险，正与“吉”字表示不用兵器相反——准备使用兵器刀剑，意味着战争或狩猎猛兽的行动即将发生。《易》中的 27 个“厉”字之中有 8 个出现在“贞”之后，表示占问后的征

兆;有关事项充满了危险。

"利"和"无咎"都是对具体行为的正向价值评估,很少用作征兆意义;"利"只有4次处于"贞"字之后(约占总数83的4.8%),而其前的"利贞"("恒14"、"屯18"、"泰畜29")和"利居贞"("屯18")都可以独立成句(参见上文);"无咎"也只有6次处于"贞"字之后,约占总数92的6.5%。"利"和"无咎"在程度和范围上比"吉"和"亨"小。"利"表示顺利和有所收益:正像"用刀割禾"[94],侧重于有关行为过程的评估,如"顺利地进行了占问"(见1—1节"𠂤1"),"顺利地去了某个地方"(见1—1节,"复2"),"顺利地见到某个人(见3—3节,"登6"),"顺利地涉过大川"("襦21")等等。"无咎"表示没有过失,没有出现差错,侧重于有关行为的结果,如"为周王办事没出差错"("𠂤1")、"外出侦察没出差错"("复2"),"在军队里供职没出差错"("师3")、"到达某地没出差错"("林8")等等。二者在程度上具有明显的差异,即"利"比"无咎"的肯定程度大。此外,采用双重的负价值"无"和"咎"来构成接近于中性的价值评估,无疑地说明《易》中的价值系统相当完备。

"咎"的构形是"各+卜",自右向左读就是"卜来":"各"的构形是"人足……面向人住的地方"[95],与此类似,甲骨文中"咎"写作""或""[96],即"卜在人的住处"。这说明"紧张状态是天真时代社会行为的主要动因"[97]——虽然"卜"字本身不过是象形于烧灼之后的龟甲上的纵横纹路[98],但人们在出现失误时更倾向于进行占卜,所以当卜纹来到人的住处时就意味着罪过或过失:"或湛乐饮酒,或惨惨畏咎"《诗·小雅·北山》、"殷始咎周"《书·西伯戡黎·序》(其中"咎"作"罪"解比"仇恨"[99]更确切)、"天降之咎"《书·大禹谟》(其中"咎"作"罪"解比"灾祸"[99]更确切)。"咎"作为负价值,在《易》中只有一次("夬61"),而与"无"字连用有92次,与"何"连用3次,与"非"连用一次,可以说基本上不再使用"咎"来进行负向价值评估。

在《易》的正向价值中，值得注意的还有“无大咎”(频次 2)和“无不利”(频次 13)，它们都接近于中性，是更为微妙的评估。如前者既认识到有关行为的负向现实，又意识到该行为对事件整体的影响较小：“少有悔，无大咎”(“箇 30”)、“厉，无大咎”(“狗 38”)；又如后者具有希望的意义，也是意识到某种负向的可能：“直、方、大，不习，无不利”(“巛 1”，见 1—1 节)，“用侵伐，无不利”(“嗛 4”，见上节)。尤其值得提出的是一次“利已”(“泰蓄 29”)，说明《易》的价值系统中已有了动态评估——对于正反向价值的临界状况不只作中性评估，还要说明其趋向是从正到负——“初九，有厉，利已。[星期一，有危险，顺利(的过程)结束了。]”

与“利”和“无咎”相对应的，对于具体行为的负向价值评估是“悔”和“闁<吝>”，它们在程度和范围上比“凶”和“厉”小。

“悔”字大多与“有”、“无”或“亡”连用；这指示出“悔”的主体感受性很强——对于具体行为过程的担心和忧虑 (“有悔”，如“键 37”、“困 59”)，没有忧虑(“无悔”，如“复 2”等)、忧虑消失了(“悔亡”，如“根 28”等)。与此相反，“闁”字却总是单独使用，仅具提醒的意义：要顾惜，要注意，要当心。如“同人 39”中“同人于宗，闁”：人们在祖庙汇集，要十分注意。

“悔”字在前 32 周只出现过 4 次(“复 2”中 2 次，“节 24”与“根 28”中各一次)，后 32 周出现了 32 次，而其它各种价值评估都是均匀分布在各周内，说明“悔”这个字是在《易》作者的写作过程中逐渐成为常用价值评估的。虽然“无悔”具有正向价值，但是在《易》中仅出现 6 次，大量出现的是描述从负到正的动态状况的评估：“悔亡”(频次 19)。“无悔”对应于“无攸利(没有那么顺利)”(频次 10)，“悔亡”则对应于“利已”(见上文)。

《易》中只有一次“利已”，却有 19 次“悔亡”，说明《易》作者具有进取乐观的性格——注意到点点滴滴的从负到正的迹象“悔亡”，而只有

在危险来临时，才不得不承认从正到负的事实“利已”。这种心态最生动的表现是“47䷮困 59”上六：“曰悔夷，有悔，贞吉”——刚说忧虑平息了，却又有了忧虑，卜问的结果还是吉利的。通行本改为“曰动悔，有悔，征吉”，意图是（参见第 3—3 节）：“阴爻（六）”处在自下而上的第六位（偶数位，上位），本来应该很合适，而日记中记载的内容都不吉，只是“贞（占卜结果）吉”，为了显示“当位”的“六”是吉，就把“贞吉”改为“征吉”，在“困”与“征”之间，必须有“动”。

“悔亡”中的“亡”字描述动态过程（灭亡、消亡、忘记），在早期只与生命相关，如“予及汝皆亡”（《书·汤誓》）；到了殷末周初才与抽象的心理过程相关，《易》之后的例子如“心之忧矣，易维其亡”（《诗·邶风·绿衣》）。卜辞中的“𠂤”或“𠂤”只表示“无”[100]，不应把“𠂤”解释作“亡”[100]。虽然二者在构形上略有相似之处，但却并不比“𠂤（气）”与“𠂤（三）”更相似，不能由于“亡”字没有甲骨文对应字，就硬把“𠂤”与“亡”扯在一起。事实上，与“𠂤（有）”相对应的“𠂤（无）”，在构形上很像是人（𠂇）拿着一根木棍，这在初文时代已不视为工具，相当于无所占有，一无所有（参见 2—2 节）。如果与另一个表状况的字“𠂤（不）”比较，就更可以看出这三个字都与树木相关，因为“不”的甲骨文构形是树根或“草根”之形[100]，“有”是经加工的树干，“无”是树枝在人手上。

“悔”字在甲骨文中与“每”字同，“每”字构形（𠂤、𠂤）“像一妇女跪着，头发上有笄一类的饰物”[101]，在卜辞中还用作“母”——先民中带饰物的妇女是成年女子，多数都是母亲。当她们跪在地上的时候，便是为丈夫或子女担心受怕，为他们向天帝祈恕，所以，从跪者来看，是“母”；从事件来看，是“悔”、是担心、是忧虑（“悔吝者，忧虞之象也”《〈易·系辞上〉》），“家人 47”中的“悔厉”就是担心出现危机；这一用法与其他文献相似：“不我以，其后也悔”（《诗·召南·江有汜》），“亦余心之所善兮，虽九死其犹未悔”（《楚辞·屈原·离骚》）。现代汉语中的“后悔”即是“事后

的忧虑”，“悔过”是“忧虑过失从而改正”。甲文中“每”还用作“晦”字，显然是指有关事件发生的时间：母亲们常在傍晚天黑而亲人未归之时分外忧虑，或在“风雨如晦”(《诗·郑风·风雨》)之时担忧亲人们的安全。“晦”还指忧虑者所处的空间：母亲们祈祷的地方无须掌灯，所以比较昏暗。“每”在金文中引申出“敏”的含意，是侧重于母亲们对有关事件的反应比任何其他人都来得快。至于把“悔”字解释为“较小之不幸”[102]，就背离了原意，失之臆断，即使从通行本《易》的上下文来看也不合逻辑，如“复 2”初九的“无祇悔”，祇字通常认为同“祇”，意为“大”[103]，于是这句话就成了“没有大的较小之不幸”，除了某些现代派文学青年之外，一般人不会这样说，三千年前的古人绝不会这样写。

“闱”是十分生动的会意字：“门里进了鸟(佳)”，是福是祸说不清，可是必须谨慎小心——鸟习惯在天上飞，进了门很容易受惊，说不定会撞翻杯碗罐坛。通行本把“闱”改成“吝”，体现着商周文化的交融过程：在周初，《易》作者选用生动直接的“闱”字，接下来，通行本编纂者选用商殷文化中较间接的会意字“吝”。

“吝”字的上半“文”字在甲骨文中为“”——原意为“烟火图腾”(见第 4—5 节及第四章文献[83])，引申为身上刻有文饰的人，具有特殊身份，“卜辞中作殷先王之名号”[104]，这种人开“口”说出的话语往往具有告诫意义：要顾惜，要当心；后来引申为“小气”——过于顾惜，过于小心。

综上所述：吉、利、咎、每(悔)是在卜辞时代就已出现的正向和反向价值评估用法；亨、厉、悔也都在《诗经》或《尚书》之中(殷周之间)出现过，但是将“亨(烹饪)”引申为“美好顺遂”，将“厉(磨刀石)”引申为“危险危机”，从而将亨和厉作为价值评估用语，却是首见于《易》。把“凶”字作为与“吉”对应的重要负向价值评估用语，更是《易》时代的产物。不仅如此，《易》作者还大大扩展了“利”和“悔”的评估效益——通过“无不利”、

"有悔"、"无攸利"、"无悔"、"利已"、"悔亡"来对于具体行为中的各种价值程度和价值取向进行评估。这样,《易》作者就把人类的一切行为都放在被评估之列,形成了一个完整的价值评估系统;也可以说是一张"网",这张网网住了生活中的方方面面,大大小小、粗粗细细!

这无疑地铸成了中华民族特有的"文化基因"——最初,评估是对事件或行为而言;后来,就转向了"人心"或"觉悟"——庞大的"仁义礼智信"价值评估系统和简单化的"三忠于四无限"价值评估系统,其基因都可以上溯至三千年前的那本日记《易》。另一方面,《易》的评估系统并非只有一个发展方向,它介于"自然"和"人心"之间,而且评估层次较多,决不等同于简单的"善恶"或"革命与反革命"这种二极评估。正因为如此,《易》是"基因"——具有丰富的表现可能,其中的编码信息在一定条件下开启特定的片断,支配民族文化的发育过程。

应该指出,无论是好是坏,目前还没有任何一个民族能够完成文化上的"基因工程"——修改基因。当代的人们用"是否促进生产力的发展"来评价一切事物,更使笔者确信那基因不仅没有改变,而且一直处于显性的、绝对的"遗传优势"状态。遗憾的是,竟然有人认为中华民族崛起的前提是彻底改变文化基因,包括汉文汉字[105],这无异于否认中华民族能够崛起。恰恰相反,从长远来看,由于"人们不能单纯地依靠科学指令来解决有关问题……人们必须……进行系统权衡"[106],而"儒学注重社会关联的理智特征使得有关民众易于接受对复杂现象的综合研究",所以将"使得按照儒学模式走过理智道路的民族在未来的岁月中发挥十分积极的作用"[107]——只要把对于"人"或"觉悟"的评估再次转向对具体事件或行为进行评估,"依靠对于大量信息的占有,对于系统的规律性的认识以及对于模拟预测技术设备的发展来进行系统权衡",中华民族就比任何一个具有其他文化基因(佛学、古希腊文明、基督教、伊斯兰教[108])的民族更有可能成为新时代的表率。笔者在《美好

的中国人——中西文化互补造福人类》(北京:华夏出版社,1995年)中详细讨论了有关问题。下面仍讨论《易》与早期人类思维的关系。

3—6 理智选择:贞——评——比

人类思维从化物为奴("𠂤"即"有")的时代开始(见本书2—2节),经过"学习"和"口声语言"[109]而发展了智能,就把灵长目动物的识别能力与口声语言结合起来,建立起语词与万事万物亿侧面的一系列对应(见本书2—2节)。随后的发展就互不相同了:

环境优越的民族,进一步发展了识别能力,用语词为被识别的自然物的不同侧面及相关因素命名,赋予它们客观的和从其他客观事物借用的主观性质,使有关知识的"整个领域染上一层情绪色调(这种情绪出自原始认同作用)"[110],也使人类行为和价值判断都与自然物密不可分:"风(一个'白种人'氏族的名称)带来好的,即和平的天气;熊和狼是极其警觉的动物,因而它们对于维护和平是有用的,等等"[111]。这些与自然认同的民族,自身与自然之间的中介物仍属于自然:"鹰和松鼠列为他们的'图腾'……是作为它们各自栖息的树木的象征而被纳入的:铁杉树(Tsuga-canadensis)和雪松(Thuja occidentalis)。"[111]虽然他们发展过归纳思维而建立起某种归纳系统:"奥撒格人把活动物和不活动物分为三类。它们分别与天空(太阳、星星、鹤、天体、夜、昂宿星团等等)、水(贻贝、龟类、宽叶香蒲[一种灯心草]、雾、鱼等等)和旱陆(黑熊、白熊、美洲狮、豪猪、鹿、鹰等等)相联系(即'对应'——笔者)"[112],但是他们一直处在一种"与世界相象的心智系统……可以说是一种模拟式的(analogigue)思维……嵌于形象中的一种概念系统……把动植物界的可感特性看成是某种信息的元素……"[113]。

与此不同,环境不那么优越的民族必须发展古文明——由于计算占有物而萌生了抽象的归纳能力,用数量与被占有物建立起新的对应

关系并加以记录，再由数字而发展出文字(参见第 2 章)，大大提高了人类精神成就的传承效益，从而在自然物与人类之间划出了更加明确的界限——人类社会的事物并不一定取决于被崇拜的自然物 (图腾)，而可以取决于“人”——最初是具有特殊秉赋的人(如英雄)，而后塑造了人格化的神(如商殷的“帝”)，再后是兼具自然力量和理性力量的“天”，最后才是纯粹的理性力量——伦理、哲学、宗教。“天”不等同于人格化的“神”，不但在卜辞和《易》中“天”没有被人格化，直到诸子时代，孔子还是“畏天命”，却“不语怪、力、乱、神”(《论语·季民·述而》)，孟子也认为天不会说话：“天不言，以行与事示之，天何言哉?”(《孟子·万章章句上》)。有的学者甚至认为：“中国哲学中所谓神，非鬼神之神，而是能变之妙用之谊。”[114]

与自然“拉开了距离”的民族走上了一条更为“自觉”的道路——进行理智选择，即“根据一定的标准对指令进行比较选择，从而规范人们的行为”[115]。

最初的选择是把占问的结果作为标准。占问谁?神——与人类社会十分相似的神话系统中的诸成员。这些神往往被认为是人类的祖先，商代的“帝”和被祭祀的“王”、“妣”是最明显的一例；希腊神话中也“充满着神人交欢的故事”，“每一家庭，每一种族的祖先，可以溯源于某个英雄……神的后裔”[116]；古巴比伦主神阿努“派一神妓同恩启都住了六天七夜，使他去掉兽性，有了智慧，开阔了思路”[117]，同样是“神人交欢”；至于犹太教中亚当夏娃偷食禁果的神话，至今还在指令基督教徒们通过“悔罪”来求得永生[118]。如此普遍的现象使得“定居的民族只要想出一个神，就要为神虚构一个妻子”[119]的说法也显得不够正确，因为那些“神”并非是被“想”出来的，他们的妻子也不是“虚构”的——神话创生时代的人们的思维能力还不足以使他们凭空捏造。相反，他们只不过是按照自己的理解向后代讲说他们所见过、所记得的具有特殊秉

赋的人物;其中有些是力量过人,有些是胆识过人,还有些是具有其他方面的特异功能。虽然有关特异功能(如气功)的科学研究近年才开展起来[120],但是,在人类社会中存在着具有特异功能的个体,这却是可以上溯至人类创始之初(或更早)的事实。古文明之前的巫师、酋长,后来的某些僧侣和预言家、耶稣,以及现代的某些魔术师,都可能是具有特异功能的人。这些人即使在死后,也可能成为人们占问的对象。

目前,学者们公认"神话既是解释系统,又是礼仪系统和操作系统"[121],在笔者看来,古文明中的神话(非原始传说)还是"占问对象系统",这样才能"将神话列为人类生活整个机构中的实体文化",并通过神话的作用对其"进行全面的和动态的研究"[121]。除了商殷时代的卜辞提供了明确无误的证据之外,在希腊神话中,"神之喜怒无常,难以测度,但是从一些预兆中,可以占得他们的意向与愿望",诸如"路上的遭遇与空中的声音……鸟的飞行及祭祀的火焰"等等,这些可以说是一种指导人们"预卜未来的艺术"[122]。除此之外,神话还可以是"语言指令系统",例如古埃及《亡灵书》和古印度《吠陀·阿达婆吠陀》中所记述的咒语[123],应该认为是人类思维中的语言升华(参见3—4节),即发挥语言本身的力量。这种力量是伊斯兰教的主要动力之一[124],也是近代现代的民选政治家的重要"敲门砖"。

《易》在人类文化史上的重要意义在于:它显示了人类思维从语言升华和占问到理性选择的过程:贞——评——比。

《易》中共有103个"贞"字,近现代学者一致认为"贞"的意义是"占问"[125],这也是"贞"在甲骨文中的含意[126]:其构形""象形于占问用的龟甲,由于占卜前的制作工艺及占卜过程中的烧灼,在龟甲中部常出现横贯的纹路[127]、即中部的两条平行线,四条斜线呈示了龟甲的坡面,符合于一般的透视规律,很类似于机械制图中的顶视图。甲骨文中还"用鼎形之作者以为贞"[128],或是鼎贞连用,表示占问之时进行了"芳

祀”或享祭，“用‘鼎’去增加贞卜或其他仪式中的庄严性”[129]。相反，却“从没有用贞形之作鬥者”去作“鼎”字用[130]，贞与鼎的构形差异也相当大，所以不可认为“假鼎为贞”[131]——先人们利用龟甲进行占问，早于铸鼎，绝不可能先有“鼎”字而后有“贞”字。

在《易》的64周日记之中，只有9周没有进行占问，也没有提及占问，说明《易》时代的人们像殷人一样常常通过占问来进行理智选择。“虽然用现代的眼光看，占卜是一种迷信的举动；但是从精神财富的创造历程来看，占卜却意味着人们从天真时代进入了理智时代——人们在采用某一个指令来指导自己的行为之前，增加了一个‘比较选择’的过程。”[132]没有进行占问的9周，大多数是准备战争或正在征战，生活过于紧张，人们只能“依靠直觉敏悟来决定有关行为”[132]——紧迫的环境已不允许人们通过占问来决定取舍了，这也就是现代人常说的“只能硬着头皮去干”；如“复2”、“辰10”、“豐15”、“习赣19”、“乖56”、“夬61”、“泰过62”。另外两周是专注于工程改造的“井22”和途中损伤了别人的“大有53”，作者历尽艰辛之后进行反省。这两周没有占问，与《易》作者的个性有关：认真和敏感——有关事件使他没有顾及常规的理智选择程序。这正是为什么别人写不出《易》的原因，也正是《易》在文化史上能够承前启后的原因：正由于《易》作者处世认真，所以记下了生活中的重要事件；正由于《易》作者生性敏感，所以对各种事件及行为进行价值评估(见上节)。

占问是借助外界的启示来选择人们应有的行为，评估则是借助于人们自己的过去行为来选择未来应有的行为。虽然《易》作者远远没有达到科学时代的“观察、假设、实验、推论”的水平[133]，却毕竟开始对“实际演绩”进行记录和评估。早期的评估，可以说是一种介于“分类识别”和“假设演绎”之间的思维活动——分类识别是对“实体性的”或“确定性的”对象进行类别判定，如对动植物，又如后来的范畴和指令。评估

是对“过程性的”或“运动性的”事件及行为进行价值判定，假设演绎则需将二者综合考虑，以发现“实体”相互之间的“关系”和“规律”，规律主要体现在变化和运动过程中，需要在实验过程中去检验有关的假设是否真确。

评估对于行为的指导作用，在《易》作者那里已经可以与占问并驾齐驱，甚至占了更大比重(参见上节)。例如在“〈〈 1”六二中《易》作者评估了“不习”是“无不利”，就不再重复〈〈的两节符号(参见 1—1 节)；再如“噆 4”六五中对于“用侵伐”的评估是“无不利”，于是在上六中就“用行师、征邑国”(参见 3—4 及 3—3 节)，等等。人们在生活中通过自己的思维活动来为自己的行为寻找根据和理由，这种注重“经验”的作法，相对于“占问”来说无疑是一个思维上的重大进展[133]。这个进展在《易》时代已经十分发达。在这个基础上，《易》作者还开始了更富于理智特征的选择方式：同类事物的对比或比较。

《易》中的比较术语“不如”共出现三次：“归妹 16”六五“帝乙归妹，其君之袂不如其茀之快良[(想起当年)帝乙把少女嫁给周王，(看来)君子之间的关系不如女子之间的关系密切]。”“屯 18”六三“即鹿毋华唯，入于林中，君子几不如舍，往吝[袭击鹿时不穿鲜艳的服装，不相互招呼，(鹿)进了树林中，君子还不如舍弃(不追)，去邻近的其它地方(‘按吝即邻字’[134])]。”“既济 23”九五“东邻杀牛，以祭，不如西邻之禴祭，实受其福[东边的邻居杀牛，用(牛)祭(祖)，不如西边的邻居洗个澡祭(祖)，实实在在地得到他们的福利]。”

“归妹”是一次较大规模战争的后期，这次战争从“馀 9”的“利建侯，行师[顺利地建立诸侯(爵位)，出兵(打仗)，(立大功者可获爵位)]。”开始，到“归妹 16”的“正凶，无攸利[打了恶仗，不像过去那么顺利]。”时，已经 48 天，进展不大，所以采用“和亲”方式解决：“归妹”六三“归妹以嬬，反归以茀[(一方)以姊嫁，(另一方)以茀回嫁]。”九四“归妹衍期，迟

归有时[嫁女延期了,(但)迟嫁(的日子)已有约定]。”也就是说,战争基本上结束了。因此,《易》作者在翌日(六五)想起了“帝乙归妹”的故事,把过去与现在的事件联系起来,便总结出了“其君之袂不如其茏之快良”。如上所述,这一个“不如”,意味着人类思维的又一项进展:从“贞”和“评”,进展到了“比”。

通行本把“嬬”、“茏”、“衍”、“茏之快”分别改成了“须”、“娣”、“愆”、“娣之袂”。“嬬”的含义是“需女”,专用于超出习俗而需要出嫁的女子,改为“须”字之后,在这里被解释为“贱女”。编纂者的意图是(参见第3—3和3—5节):“䷵归妹”六三的符码是阴爻,可是“三”是阳位,这个阴爻“不当位”,所以六三是下贱的阴。“茏”是头上饰草的“弟”,专指回报“嬬”的女孩子。“弟”在早期是中性,既可以指女孩子,也可以指男孩子。编纂者在上面把“嬬”改成了“须”,接下来就必须把“茏”改为“娣”。“衍期”就是“多出来一些日期”,与下句“迟归有时”相呼应。“衍”改为“愆”在含义上相差不多,但是增加了主观上的含义,为下文改动“茏之快”作准备。“茏之快”表示回嫁的一方相当主动,不能“衍期”。“娣之袂”则不合古礼:“袂”是衣袖,“君之袂”描述男子交往不带武器,出示衣袖,或手伸出衣袖。作战双方的“娣”不可能直接交往,“茏”更不可能,因为“茏”只能与“嬬”相对,不可能自己与自己“袂”。

10天之后,当《易》作者在行猎中进退两难时,便通过比较来在可能的两种不同行为模式(“舍”与“往”)之间进行选择。不过,正如科学时代之前的许多初创思维模式一样,在其创生之初并不能得到有意识的强调和推广,所以在“屯18”之后,《易》中只出现了一次“不如”。那时,《易》作者作为“倒插门女婿”在一个新环境中生活,左邻右舍的对比十分鲜明,触动了敏感的《易》作者以一个旁观者的眼光进行比较和总结。显然,有关结论对于《易》作者自己今后的行为会具有导向作用。

在这两段日记中,通行本把“毋华唯”、“叟”、“杀牛以祭”和“濯”分

别成了“无虞惟”、“吝”、“杀牛”和“禴”。“3☲屯 18”六三“无虞惟……往吝”分断为“无虞，惟……往吝”后可以理解为“没动脑子，于是……去那里要小心”。编纂意图是说明“屯”六三阴爻的上下仍是阴爻，三个阴爻都不合适，“妄行取困，为逐鹿无虞陷入林中之象”[135]。与此类似，编纂者在“$_{63}$☵ 既济 23”星期五的日记“杀牛”之后去掉“以祭”二字，把“濯”改为“禴”，是为了“解释”：第五位的阳爻九(阳为东)只是因为时间不对，才“不如”第二位的阴爻六(阴为西)——六二也像九五一样“当位”。如果“杀牛”的目的是祭祀，与西邻一样，就很难说哪一个时间不对，所以要去掉“以祭”二字；“濯祭”不像“禴祭”那么郑重，所以把“濯”改为“禴”。禴是夏祭。

通过同类事物的比较来总结经验和归纳教益，这是一种比占问和评估更为复杂的思维，它在理智时代(晚于天真时代、早于科学时代)中得到了长足进展，成为科学时代之前种种文明模式的必由之路[136]。不仅如此，即使到了科学时代，实验(或实践)成为各种结论的最后仲裁者，在观察事实和提出假设的过程中[137]，人们还是离不开同类事物的比较、分析。可以认为，各种古文明的发展之初，都有某种契机促使这一思维模式颖脱而出。另一方面，像《易》这样翔实的记载，使人可以探其脉络，却只有中华典籍。《易》之为人类文化史上最伟大的作品，以此可以定论。

参考文献：

〔1〕《文物》1974 年第 9 期，第 49、53 页。

〔2〕同第 1 章〔8〕。

〔3〕〔15〕书同第 1 章〔12〕，易九第 18 页、周易正义第 12 页。

〔4〕〔11〕〔12〕〔14〕〔19〕〔66〕〔68〕〔72〕书同第 1 章〔57〕，第 168 页、第 142 页、第 142 页、第 142 页、第 139 页、第 6 页、第 10 页、第 10 页。

〔5〕《中国古文字研究会第4届年会纪要》,载《古文字研究》第九辑,中华书局1984年版,第8页。

〔6〕李涛:《清除历史积垢　再现文字光辉——读安子介先生<劈文切字集>》,载《新华文摘》1988年第2期,第205页。

〔7〕〔35〕〔70〕〔74〕〔76〕〔77〕〔78〕〔80〕〔81〕〔92〕〔93〕〔94〕〔95〕〔98〕〔101〕〔126〕书同第1章〔59〕,第119页,第556—557页,第740、420页,第99页,第101,501、499页,第99页,第58页,第353、616页(其中第616页"象天…"从上下文看应为"象矢……"),第69页,第521页,第43页,第257页,第72页,第208页,第36页,第210页。

〔8〕吴浩坤　潘悠:《中国甲骨学史》,上海人民出版社1985年版,第233、235、232页。

〔9〕〔17〕〔18〕〔67〕书同第1章[28],第28页,第28页,第28页,第28页。

〔10〕书同第2章〔25〕,第132页。

〔13〕〔24〕〔39〕〔55〕〔56〕〔59〕〔60〕〔63〕〔65〕〔84〕〔88〕〔97〕〔106〕〔107〕〔108〕〔109〕〔115〕〔118〕〔124〕〔132〕〔133〕〔136〕〔137〕书同第1章〔5〕,第25—34页,第118—120页,第28页,第122-123页,第123、121页,第6、114、123页,第177页,第121-122页,第6、122页,第6、124-125页,第124-125页,第92页,第73页,第127页,第123-128页,第27-28页,第32页,第118、119页,第122-123页,第30、55页,第34、36;5、32页,第31-33页,第34页。

〔16〕书同第1章〔56〕,第18-20页。

〔20〕托马斯·戴伊:《谁掌管美国》,世界知识出版社1980年版,第263页。

〔21〕〔23〕书同第1章〔26〕,第4、149页,第104页。

〔22〕黎子耀:《周易秘义》,载《浙江学刊》1987年第4期,引自《文摘报》1987年8月9日第6版。

〔25〕〔31〕〔32〕〔33〕阎仲笙:《古文潜语说略》,载《求是学刊》1987年第3期,引自《文摘报》1987年9月17日第6版。

〔26〕〔29〕〔71〕〔125〕书同第1章〔14〕,第20页,第19页,第20页,第29页。

〔27〕《中国哲学史》上册,北京大学哲学系中国哲学教研室编,中华书局1980

年版,第 148 页。

〔28〕书同第 2 章〔6〕,第 351 页。

〔30〕〔34〕〔38〕书同第 1 章〔6〕,第 384 页,第 384 页,第 381 页。

〔36〕〔79〕〔99〕〔103〕《词源》,商务印书馆 1979 年版,第 713 页,第 2014 页,第 505 页,第 2265 页。

〔37〕杨五铭:《西周金文联结词"以"、"用"、"于"释例》,载《古文字研究》第十辑,中华书局 1983 年版,第 372-373 页。

〔40〕书同第 2 章〔51〕,第 777 页。

〔41〕张祥平:《确认—承认—兼认——科学研究的基础和研究方法的发展》,《北京农学院学报》1998 年第 4 期,第 87—93 页。

〔42〕文献〔13〕第 209 页,以及 J.S.布鲁纳(1963):《教育过程》,上海人民出版社 1973 年版,第 38 页。

〔43〕〔47〕〔52〕斯图尔特·切斯:《词的威力》,引自《现代西方著名哲学家述评》,杜任之主编,三联书店 1980 年版,第 297 页,第 299、287 页,第 298 页。

〔44〕〔45〕〔46〕〔53〕(德)施太格缪勒(1978):《当代哲学主流》上卷,商务印书馆 1986 年版,第 590 页,参见第 591 页,第 592、591 页,第 594 页。

〔48〕斯图尔特·切斯:《词的暴政》第 22 页,引书同〔43〕第 286 页。

〔49〕柯日布斯基:《科学和精神健全》,引书同〔43〕,第 285 页。

〔50〕张祥平:《园林经济管理》,北京:中国建筑工业出版社 1936 年,第 89 页;又见文献〔13〕第 140 页。

〔51〕张金言:《吉尔伯特·赖尔》,载《现代西方著名哲学家述评》续集,杜任之主编,三联书店 1983 年版,第 301 页。

〔54〕书同第 1 章〔5〕和〔37〕,第 140 页和第 46—50、117—120、124—126 页。

〔57〕熊十力:《佛家名相通释》,中国大百科全书出版社 1985 年版,第 75—76 页。

〔58〕〔62〕柏拉图:《斐多》,引自《古希腊罗马哲学》,商务印书馆 1982 年版,第 177 页、第 192 页。

〔61〕柏拉图:《申辩》,引书同〔58〕,第 145、165 页。

〔64〕《伊里亚特》和《奥德赛》传说由荷马一人所作,约在公元前 700 年成文,

参见下述文献〔119〕书，第 365 页。《诗经》据近年考证，是周宣王三年到幽王七年（公元前 825—775 年）50 年间南燕人尹吉甫一人所作，参见李辰冬《诗经通译》（1980，三版）、《诗经研究》（1990，再版）和《诗经研究方法论》（1978），台湾水牛出版社。李辰冬的这个结论来自艰苦卓绝的细心研究，而且与人类思维的渐近历程相符；但是在 1960 年代的台湾颇遭非议。随着老一代权威退出前台，这一结论渐成众识。参见阿城：《轻易绕不过去》，载《读书》1993 年第 8 期第 9—17 页；又见《新华文摘》1993 第 10 期第 118—121 页。

〔69〕书同〔3〕易 3 第 23 页，又见〔73〕书第 243 页。

〔73〕〔89〕〔90〕〔91〕〔102〕高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社 1979 年版，第 324 页，第 392、198、173 页，第 53、76 等页，第 267 页，第 59、242 页。

〔75〕书同第 1 章〔45〕，第 429—430 页。

〔82〕〔86〕书同第 1 章〔4〕，第 27、35 页，第 36、31 页。

〔83〕（奥）弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆 1984 年版，第 53、26 页。

〔85〕（美）本尼迪克特：《菊花与刀》（1946），浙江人民出版社 1987 年版，第 187—189 页。

〔87〕同第 1 章〔58〕。

〔96〕〔130〕书同第 1 章〔45〕：第 231—232 页，第 217 页。

〔100〕书同〔7〕，第 659、614 页，又见赵诚《甲骨文虚词探源》，载《古文字研究》第十五辑，中华书局 1987 年版，第 283 页。

〔104〕张祥平：《中华先民崇拜烟火图腾——<尧典>记载的文化人类学史实》，《文史知识》1992 年第 9 期，第 116—118 页；《新华文摘》1993 年第 1 期，第 158—159 页；《中国新时期社会科学成果荟萃（第一卷）》，北京：中国经济出版社，1998 年，第 475 页。

〔105〕（美）林毓生：《中国意识的危机》（1979），贵州人民出版社 1986 年版，第 43、119–122 页。

〔110〕〔111〕〔112〕〔113〕书同第二章〔43〕，第 47 页，第 71 页，第 69 页，第 301–302、307–308 页。

〔114〕张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版，自序第 18 页。

〔116〕〔122〕(美) 柳无忌:《西洋文学研究》, 中国友谊出版公司 1985 年版,第 85、51 页,第 55 页。

〔117〕〔123〕彭端智等:《东方文学史话》, 湖北教育出版社 1986 年版, 第 16 页,第 9、25 页。

〔119〕(英)赫·乔·韦尔斯:《世界史纲》,人民出版社 1982 年版,第 222 页。

〔120〕严新:《我为气功正名》、陆祖荫等:《气功治疗的生物物理学基础的研究》,载《气功与科学》增刊 1988 年 2 月。

又见:《光明日报》1987 年 1 月 24 日第 1 版。

〔121〕王震中:《从方法论看"诸神的起源"的失误》,载《光明日报》1988 年 6 月 28 日第 3 版。

〔127〕书同第 1 章〔1〕第 15-16 页及图六。

〔128〕书同第 1 章〔45〕第 217 页,又见〔7〕书第 210 页。

〔129〕高鸣谦一:《问鼎》,载《古文字研究》第九辑,中华书局 1984 年版,第 88 页。

〔131〕书同第 2 章〔72〕,第 225 页。

〔134〕王辉:《马王堆帛书<六十四卦>校读札记》,载《古文字研究》第十四辑,中华书局 1986 年版,第 281 页。

〔135〕宋元人注:《四书五经·周易》,世界书局版第七页朱注。又:虽然"䷉屯"六二和六四的两个阴爻处在偶数位,应该是"当位",可是处在初九和九四之间的三个阴爻可以看成一个"巛",这样一来,这两个阴爻也不合适了。为了用日记内容解释六码符号,编纂者除了修改日记中的文字之外,还不得不对六码符号中的符码进行各种组合(参见本书后记)。

第4章 二元思辨和复杂科学

——人类思维的少年和青年(一)

内容提要:在识别差异性的基础上通过寻求共性(最小差异性)得到思辨概念。《彖》中的"元"是一元思辨,"刚柔"是二元思辨。《象》中的"君子以……"是人事与自然之间的二元关联(第4—1节)。《系辞》把《彖》《象》中的二元思辨提升到复杂科学的层面,细化了孔子的北辰模型(第4—2节),建立起河洛知识论和阴阳模型(第4—3节),在构造性数学中增加了概率统计(第4—4节)。《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》和帛书《二三子问》、《易之义》、《要》、《缪和》、《昭力》显示了八卦配数和五行生克的科学探索(第4—5节)。《庄子》、《荀子》、《韩非》显示了子张之儒的历史地位和物性儒学的源头(第4—6节)。古希腊文明中缺少二元思辨,以一元思辨为主(第4—7节)。

4—1 寻求共性:大哉乾元……

把符号☰、☱、☲、☳、☴、☵、☶、☷,通称为"卦",把符码"--"和"—"通称为"爻",是继"同类事物的比较"(见3—6节)之后,人类思维的又一进展——"思辨"萌生了。

通俗地说，“思辨”可以理解为“用思维去辨明事物”，它与“用感官去识别事物”的不同之处在于：感官识别的结果要用口声语言(名称)去对应(参见 2—1 节)，思辨却是先立下名称或概念，再把事物附会到概念之上——“开而当名、辨物正言，断辞则备矣”(《易·系辞下》)，“他们不是拿自己的概念去符合事物，而是相反地拿事物去附会自己的概念”[1]。

然而，所谓“自己的概念”(“名”)并非是凭空得来，也决不能“指鹿为马”，相反，有关概念表述了从不同事物中抽取出来的“相似性”(参见 2—1 节)或“共性”、或“最小差异性”(见下文)。因此，思辨是在识别的基础上进行的——首先识别出不同事物的差异，然后抽取其相似性。也就是说，如果由于人们的识别能力不够，或由于对象连续渐变而难以截然区分，从而使人们用同一概念去与不同个体相对应，如同种动植物被称为同一名称，那么就不能说是思辨。为了简化表述而用集合名词来指代个体，也不是思辨。只有当人们明确地识别出已知的不同事物之间的差异，却又进一步找到了其间的共性时，才是“思辨”。例如上列的八个符号，不但差异分明，而且先已由《易》作者分别定名为巛、辰、习赣、根、键、箄、罗、夺(参见 3—2 节)，《易·系辞》作者却把它们通称为“卦”，这就不能不说是思辨了。同样，符码“--”和“—”的差异分明，而且《易》作者明确地分别称之为“六”和“九”(见 2—1 节)，《系辞》作者却把它们通称为爻，这也是思辨。

《系辞》作者在上述符号和符码之间找到了什么共性？如果有人说，“--”与“—”都由横线构成，那么显然不够，因为“一”，“二”、“三”也由横线构成。如果说两个符号都是由排在同一水平上的横线构成，也会有问题：“--”是不是“爻”？“—”是不是“爻”？此外，作为数字的“一”与符码“九”完全相同，为什么不称之为“爻”？相反，如果有人不承认符码“--”与“—”有共性，就更不足以服人了：千百年来的学者以及一般的读者，

都意识到其中确有共性，而且往往已经习惯了把“爻”作为两种符码的共同名称，反倒认为《易》中的“六”和“九”需要解释[2]，甚至对于《易》中不曾出现“阴爻”和“阳爻”字样而感到奇怪。“--”与“—”的共性，不但在于它们的构形，而且在于它们的作用——用在基本符号和两节符号中作为单元组分，这使得这两个符码之间的相似性大于它们与其他任何符号或文字之间的相似性，相似性可以根据多种指标进行数量化计算(参见[3])，所以可以比较各种相似性之间的大小。也可以说，这两个符码之间的差异性小于它们与其他任何符号或文字的差异性——用“差异性最小”来定义“共性”，应该说是最为恰当的，因为这个定义既显示了“识别”与“思辨”的关联，也指明了“共性”的前提是“差异”，“共性”决不等于“同一”。

与“--”及“—”被称为爻类似，八个基本符号之间的差异小于它们与其他任何符号或文字的差异，所以把它们通称为“卦”。这也是思辨的成果。

“十传”或“十翼”(见1—2节)的《彖》《象》中没有出现“爻”和“卦”字，《文言》中有“爻”无“卦”，《系辞》和《说卦》中出现“卦”与“爻”，《说卦》、《序卦》和《杂卦》都在标题中使用了“卦”字；这不但使我们可以推测十翼写作的时间顺序是彖、象、系辞、文言、说、序、杂(目前“比较确定的”，只是“杂卦晚出”[4])；而且使我们可以考察人类“思辨”的渐进成型的历程——在《彖》《象》之中，已孕育着寻求共性的努力，种下了思辨的种子，到了《系辞》便把思辨与复杂科学结合在一起，建立起太极模型。这种创新思维在《文言》中得到“发挥”和“旁通”[5]，在《说卦》《序卦》《杂卦》中把太极模型的表述从两仪四象八卦推向阴阳五行。

《彖》作者从“☰”和“☷”中抽取的共性是“元”：“大哉乾元，万物资始乃统天(大呀乾元，万物由<你>开始，你继承了天)”和“至哉坤元，万物

资生乃顺承天(到了呀坤元,万物由<你>发生,你和顺地接受了天〈的赐予〉)"。这两句中的"乃"作代词:"你",如《书·酒诰》"乃不用我教词",如果作为连词"于是"或作系词"是",上下文也通顺,但在语气上与"大哉"、"至哉"的差异大了些。此外,"统"是世代相继的系统,如"统承三王,修其礼物"(《书·微子之命》);"资"是财物或本钱,引申为凭借;"至"字含义见3—4节。

虽然这是误断句读的结果:把"乾,元亨,利贞"读成"乾元、亨、利、贞",把"坤,元亨,利牝马之贞"读成"坤元、亨、利、牝马之贞",却不能不说是一种妙手偶得,正如牛顿看见苹果落地而顿生灵感一样,到后来竟被汉代董仲舒大加发挥旁通,使"元"成"为万物之本"——"元犹原也"(《春秋繁露·玉英》)。其实,"元"的本意是"大",而且是与人事有关的"大",不同于表示尺寸的"大"。在卜辞时代,这两种"大"是不同的,但它们的构形基础都是"人":"大象人,气势远胜于侧立形的(人)","甲金文元字的共同点下面都是人"[6],但"元"字中的"人"是侧立,与"人"字本身全同,为了区别,就在侧立的"人"字上加"一"成"二","作为指事字的标志"(参见1—4节),金文"元"上的"·"则是铸造工艺造成的字形改变。元字到后来才引申为"头"、"始"等意。元大之分正如首途之分,或之至之分(参见3—4节)。如卜辞中"元示"[6]表示"大祭",又如《易》中"元亨"、"元吉"都不表示尺寸,但"大人"、"大君"则与尺寸有关,不同于"王"、"君",说明"元"与"大"的区别在周初还存在。但是到了《彖》时期,广意的"大"已通用,狭意的"元"尚未完全废止,所以《彖》作者对于"乾元"作出"大哉"的感叹。《彖》作者为男性——从䷊泰中的彖辞"内阳而外阴,内健而外顺,内君子而外小人"来看,该作者有些"大男子主义"。引文中的"内"指下节符号,"外"指上节符号。

另一方面,"元"字的本意在《彖》时期已渐衰微,《彖》作者对于"元"字有了新的理解,所以他对于"坤元"的感叹不是"大",而是"至"——

“顺承天”的那么一个归宿——“至……像矢远来降至地之形”(参见3—4节):“$_1$乾”的“云行雨施”,到了“$_2$坤”中就是“坤厚载物”(《易·象》)。

从以上两方面来看,通行本《易》的编修人就是《彖》作者(召公的儿子或孙子,参见第1—1节和壬申初版后记)——把“乾”列于《易》之首,作为“万物资始”,是《彖》作者编辑的;把“键”改为“乾”,把“巛”改为“坤”,也是《彖》作者蓄意的。“乾”字的右半“乞”在甲骨文中与“气”相同,都是“𠂤”[7],左半“卓”表示“日在草中”[8],气中有太阳从草木中升起,从而“统天”;“坤”字的右半“申”的甲骨文作象形于掐头去尾的一段熏草,用于占卜,相当于现代尚存的“烧香”[9],来自天上的占问结果通过“申”到“土”或“地”[10],地上的人就“顺承天”。“土”正是“坤”的左半。“乾”字和“坤”字都应先读右半,后读左半。

不过,《彖》作者并没有像后来的学者那样固守“自己的概念”:“元”字被他信手拈来之后,没有得到特殊的重视。真正受到重视的,是“乾元”和“坤元”对应的两个两节符号,即“䷀”和“䷁”,严格地说,是其中的符码“—”和“--”——它们成为一系列现象和事物的“共性”。这些现象和事物包括:刚(健)和柔(顺)、阳和阴、君子和小人、男和女等。其中,以刚和柔最为突出:“柔顺”在“$_2$坤”中已被引入,“$_3$屯”引入“刚”:“刚柔始交”(指䷂中的下节符号☳)。此后,几乎每一段彖辞都要用“刚柔”为两节符号作注解:“$_5$需”“险在前也,刚健而不陷”(“险”指䷄中的上节符号☵,“刚健”指下节☰)、“$_6$讼”“上刚下险”(分别指䷅中的上节☰和下节☵)、“$_8$比”“下顺从也”(指䷇中的下节☷)、“$_9$小畜”“柔得位……刚中……”(“柔”指䷈中的第4个符码“--”。《彖》作者认为:“--”在偶数位和“—”在奇数位,都是“得位”,注童应从下向上数,参见1—1节。“刚中”是指䷈中上节符号和下节符号中间的符码都是“—”)、“$_{10}$履”“柔履刚也”(指䷉中的下节符号,“--”在“—”的上面)……

从乾元和坤元到刚柔,《彖》作者完成了从一元思辨到二元思辨的转型。转型过程中有一个重要段:《彖·1 乾》中的“乾道变化,各正性命”和《彖·2 坤》中的“坤厚载物,德合无疆”。其中的“道”是不同于“元”的一元思辨,是中华文明的核心理念(详见第 5—1 节)。在《彖·乾》中,只有乾道,没有坤道,所以是一元。这个一元思辨直接相关于《彖》作者把《乾》列于《易》之首:乾的六个符码都是刚九,乾道就是刚九之道。如果最下面的刚九不变,共性就不变,是正性,如$_3$屯。如果最下的刚九转化成柔六,共性就变化了,只能正命,如$_4$蒙。

“各正”二字指示出性与命不同,正如变与化不同。变与化大致相当于现代所说的量变和质变。甲骨文和金文中都没有“变”。变的石文构型上半是丝夹言,下半是手执小枝(攴),会意为从一种状态到另一种状态的动态:动态不同可以源于不同的原因,既可能是诱导(丝)出来的,也可能是外力迫使的(攴),但是保存着“言”的共性。“化”的甲骨文构型是背对背的两个人,不但背对背,而且头脚也颠倒,会意为外部的共性已经没有了。《墨子·经说上》用蝌蚪和青蛙的区别来说明“化”(参见第 5—6 节)。

“乾道变”则正性,“乾道化”则正命。《彖·1 乾》中的“性命”不是二字词,而是两个一字词(不然就不能理解“各”)。如果把《彖·1 乾》中的“性命”当作二字词,不但不能理解从一元思辨到二元思辨的转型过程,还会误断“《彖传》……出于孟、庄之后当是无疑的”[11]。

“奇偶颠倒”和“奇偶互补”(见 3—1 节),十分明确地显示出成双对的“奇偶”内部的差异性小于双对与双对之间的差异性,即:双对内部具有更多的共性。另一方面,正因为是二元的,所以就有了相互作用而派生出更多现象和事物的可能性。从这一点来看,这样的“共性”才是彻底的,这正如万种命题之中,唯一绝对的就是不绝对。事实上,《彖》作者曾力图以一元的“本根”来阐释《易》,后来却在《易》的文化氛围中走上了

二元思辨的道路;所以这个“二元”相对于“一元”来说,非但不是思辨的缺陷,反倒是思辨的进展。

《彖》作者曾经试图把周人所崇奉的“天”(见 3—6 节)放在高于一切的地位,这不但体现在他认为乾元“统天”,坤元“顺承天”,而且体现在他仿照《易》作者造“易”字(见 1—4 节)而造了“彖”字,并且仿照《易》作者为“〽”选择“初六三”的合音(见 2—6 节)而为“彖”选择了“天元”的合音:tuàn=t(ian)+(y)uan(古音仿此,古音彖与元同韵,与“天”的声母相同)。也就是说,无论“乾元(☰)”,还是“坤元(☷)”,都以“天”为首。至于“彖”字,不但卜辞中未见,至今为止也只在《易·彖》中专用,足以说明这个字是《彖》作者所造。另一方面,正如“易”字一样,“彖”字也不是凭空捏造,而是把甲骨文中的“”即“彘”字[12]逆时针旋转 90 度而成“彖”:“豕”在下,箭尾在上,所以箭是从天而降,不再是从旁射入——天箭射豕,赐食于人,正如《易》中的符号是天元示人,赐教于人。如果把“彖”说成是一种野兽[13],那就像把“元”说成是“人”,全然不顾及“豕”或“人”的上部构形;这种把会意字按照其中的象形部分去理解的做法,当然是难以“会意”的。至于说“彖,断也,断定一卦之义,所以名为彖也”[14],可以说是“音训”随意性的一个例子,参见 1—5 节。

总之,《彖》作者在写作之初并没有放弃一元的“天”。他由此出发,认真地用思维去辨别《易》中的符码和符号,终于“被迫”走上了“二元”的道路,并且发现“二元”的道路是如此宽广,这不能不说是思辨的重大进展。虽然历代的中华哲人进行过一元化的探求,如“道”(老子)、“太极”(《易·系辞)、“小一”(惠子)、“气”(庄子、张载、王夫之)、“理”(朱熹)、“心”(陆、王)[15]等,但是源于《易》的二元思维方式一直在中华文化中占据着主导地位,这是中华文化与西欧文化的重要区别:不但体现在儒学仁义皆求、礼乐并重,“天命”、“大人”和“圣人言”同畏(《论语·季氏》),而且体现在“理”“气”二说“你中有我,我中有你”,难以“定于一尊”,至

于中医学利用阴阳五行进行生理模拟[16],就更加显示了不定一尊、制约权衡的思维方式的优越性。另一方面,在现实生活中,中华社会极强调"天无二日,人无二主",反倒是西方首开"三权分立"。思维模式与社会心理的这种"互补性"源于环境制约:中华环境相对严酷,人们不得不认识外界的复杂性(二元,多元),不得不团结抗灾(一元);西方环境相对宽松,认识外界时不妨以简驭繁(一元),社会内部却争斗不已(二元,多元)。

《象》作者与《彖》作者的学术关联多少有些像是恩格斯与马克思——《象》作者完全赞同《彖》作者的创新思维方式,把一系列现象与事物附会到成对的符号中去。彖辞只写在《易》的周记或卦辞之后,象辞则不止于此,还写在日记或爻辞之后,《象》作者在一些具体问题上加以发挥,其中最突出的就是"自然辩证法"[17]:天(☰)、地(☷)、山(☶)、泽(☱)、水(☵)、火(☲)、风(☴)、雷(☳)——象辞对每一个两节符号都要用这八种(或八元)自然事物加以"附会",如"天行健"(1 乾)、"地势坤"(2 坤)、"云雷屯"(3 屯,"云" 指水)、"山下出泉蒙"(4 蒙䷃)、"风行天上小畜"(9 小畜)、"上天下泽履"(10 履)、"天与火同人"(13 同人䷌)等等——所谓"象",就是根据自然景观的形状(象貌)把它们附会到基本符号上,或与基本符号相对应。这已不是感官识别对应,而是类比思辨对应:虽然☷与山的形象有些类似:山顶下的山坡分为两侧,☷与沼泽地的形象有些类似:土地之上有浅水,☷与水的形象有些类似:靠岸的两侧水流因受阻而不再保持畅通,但如果不用思维去"辨别",很难把符号与实物对应起来。而☷与火(柔火能分开刚物)、☷与风(柔风在刚天之下吹动)、☷与雷(刚雷在柔云之下发生),更非感官所能识别。至于天—(☰)地--(☷)(可读作"天 1 地 2"[18]),也在似与不似之间,只能是思辨的产物。后来中国写意画的发达[19],无疑受到《易·象》的影响。"象"字在卜辞中用作兽名、方国名、

人名，但在周代之后主要用作“形象、象貌”，其原因是气候变迁，作为动物的象向南方迁徙，人们只能模拟其形象来唤起记忆：“维清，奏象舞也”(《诗·周颂·维清序》)，“成童舞象”(《礼·内则》)，又如《书·说命上》“乃审厥象”，即“刻其形象”。

这些思想在《彖》中已有端倪，如“$_1$乾”中的“统天”、“$_2$坤”中的“载物”、“地类”、“$_4$蒙”中的“山下有险”等；但这些思想并不明显。例如，虽然“$_3$屯”彖辞中有“雷雨之动满盈”，但在“$_1$乾”彖辞中也有“云行雨施”，所以雨云并不专附于符号☵(坎，习赣)。总的来看，首探共性的《彖》作者，即使对于“刚柔”，也没有每辞必注；相比之下，《象》作者反倒是一丝不苟、十分认真，多少有些“教条主义”，甚至有些僵化。例如，《彖》作者对“天”还是有所避讳的，不敢断言哪个符号能够表示“天”，只是说“统天”、“顺承天”；《象》作者最初也只说“天行”(“行者，运动之称”[20])是“健”，在后来的象辞中却直接把“☰”说成是“天”，导致“天”地位弱化。不过，在“$_1$乾”的象辞中，没有使用编修符名“乾”，却使用了与原符名“键”近形同音的“健”。这或许是由于《象》作者刚刚接受《彖》思想，还没有牢固掌握，所以在无意中泄露了真“象”，而当他牢牢掌握了《彖》思想之后，就亦步亦趋地紧跟《彖》作者——《彖》在每一段文辞之前写上编修过的两节符号的符名。《象》就在解说之后写上同一个符名，真可谓前呼后应。《象》作者当是《彖》作者之子，召公之孙(参见第 1—1 节)。

《象》作者对于《彖》思想还有一个重要发展，那就是以人类事物去类比自然事物，把“共性”推广到社会伦理方面——“君子以自彊不息”($_1$乾)、“君子以厚德载物”($_2$坤)、“君子以经纶”($_3$屯)、“君子以果行育德”($_4$蒙)、“君子以饮食宴乐”($_5$需)，“君子以作事谋始”($_6$讼)……

《彖》从一元的“天”到二元的“刚柔”，相关于《易》中有两种符码。召公制作两种符码，相关于甲骨文中的天干字和数字，以及数字的加减法(参见第 1—1 节和第 2—6 节)。数字产生于四季分明的北半球中纬度

(参见第 2—3 节)。甲骨文的非线划数字和天干字相关于整合型的发音(参见第 2—4 节)和东亚相对严酷的生态环境[21]。加减法较早普及,也相关于东亚相对严酷的生态环境(见下节)。

4—2 复杂科学从整体到局部:天尊地卑和简则易从

《系辞》开篇的 24 个字是:“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣;动静有常,刚柔断矣。”

天地与乾坤相关联,源于《彖传》和《象传》。把刚柔上升到仅次于乾坤的地位也源于《彖传》和《象传》(见上节)。

帛书《易经》中只有键,没有乾;只有巛,没有坤。汉传宋本《易经》中的乾坤与天地没有分别对应:乾中有天(九五:飞龙在天)也有地(九二:见龙在田),还有水(九四:或跃在渊)和人(九三:君子终日乾乾);坤中有地(上六:龙战于野)有人(六三:或从王事)有水(初六:坚冰至)。

《易经》中没有刚柔的地位。尽管两种符码在后来被解释成刚柔,但在《易经》中只称六和九,不称六为柔,也不称九为刚(见本书第 2—1 节)。《易经》只记实,不思辨,体现着召公的务实风格,这是洛邑建设总工程师的风格(见本书第 1—1 节)。

在《彖》中,乾“统天”,坤“顺承天”。在《象》中,“天行”是乾(刚健、键),“地势”是坤(柔顺)。召公的子孙从一元思辨走向二元思辨,相关于东亚相对严酷的生态环境(参见本书第 4—1 节),说明当时的简单科学已经十分发达,社会生活已经相当丰富。

东西方的简单科学都始于储粮计算越冬度荒(参见本书第 2—3 节和第 6—5 节)、天文观测(舜,古埃及,巴比伦,参见图 5)、工程测量和加减法(禹,古埃及,巴比伦)。从简单到复杂是人类获取知识的程序,东方和西方没有差别。

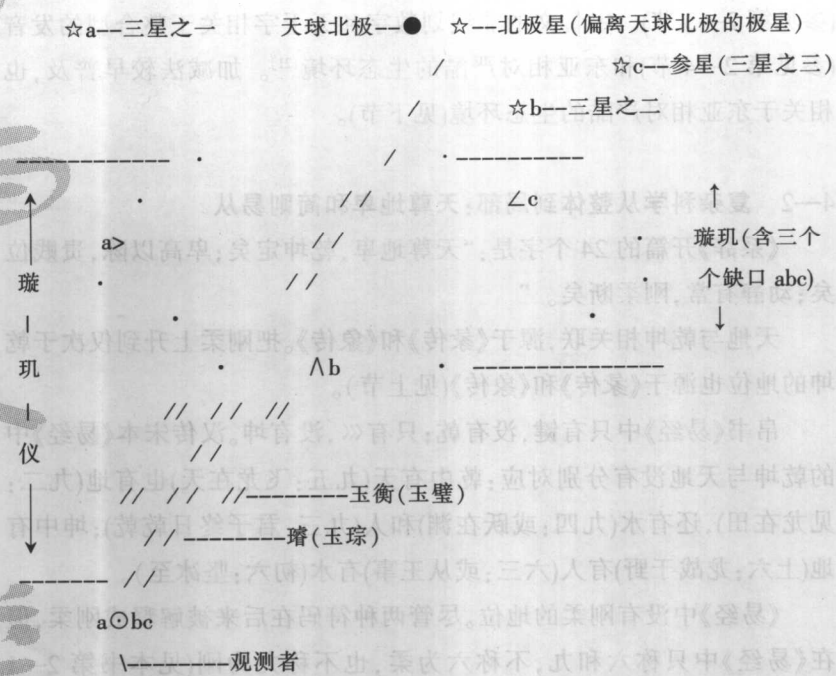


图 5:利用璇玑仪和三颗星定位天球北极示意(最早记载见《尚书·舜典》)

(尧舜时期的极星与天球北极基本重合,图中所示为春秋时期。图中示出了《舜典》"七政"中的四颗星,但未示出日月和第五颗星:春鸟,夏火,秋虚,冬昴。观察者的视线分别连接三个 a,三个 b,三个 c,转动璇玑,如果三星整夜都在三个缺口中,那么从观测筒璿中看见的天空是天球北极。第一个甲子〈西历纪元前 2696〉年前后,极星正在天球北极。小型的玉琮玉璧和璇玑是装饰玉器,在大汶口红山良渚文化的出土文物中有发现。详见李政道《艺术和科学》和张祥平《〈尚书〉与璇玑仪》。载《科技日报》1996 年 11 月 3 日第 2 版和 1997 年 10 月 2 日第 4 版。)

工程测量到了召公的手上已经功德圆满。召公不但继承了禹平水土的技术,还发展了高效的组织管理和工艺流程。据《尚书·召诰》记载:召公"经营"洛阳,选择春秋草枯的时期,这个时期的草割后易烧:三月

初五放线(即“经”),三月初八割草堆放(“攻位”),三月十二日堆放到位(“位成”)并点火烧草,次日(翼日)周公(召公的弟弟)“达观于新邑营”,即到现场察看新城的布局轮廓。“邑营”是地面上的城市轮廓,现代用白灰,西周初年用草木灰,即焚烧后的黑土(墨[22])。“营”的小篆构型是營,含意是“匝居”[22],也就是用火烧出的居室轮廓,未来的墙就立在其上。有的学者把营看作熒与宫的合写[22],含意基本相同,只是忽视了“营”确要用火。熒象形于屋中有灯火,从天窗上透出光线,或高屋中有灯光,在低屋的顶上反射出光线,总之可以看出房屋的轮廓。

加减法到了召公的手上也已经功德圆满,召公不但继承了加法表河图(见图 6),还按照河图的样式创制了洛书(见图 7)。

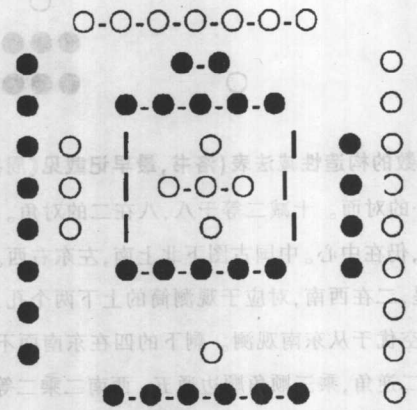


图 6:以 5 为加数,以 1 到 10 为被加数的加法表(河图,最早记载见《尚书·周书·顾命》)

(五加一等于六,六在一的外圈。五加二等于七,七在二的外圈。余类推;五加五等于十,十在五之外。五加六等于十一,十一是六的内圈加上五外圈的十。五加七等于十二,十二是七的内圈加上五外圈的十。余类推。直至五加十等于十五,即五加上自身的外圈。中国古图下北上南,左东右西。一在北,对应于极星。三在东,对应于参星。二在南,对应于观测筒的上下两个孔。剩下的四在西。全球各地的数学在早期都是

构造性的，数学与几何互动，也与其他实际问题互动，证明存在就必须给出解法。参见《吴文俊论数学机械化》，山东教育出版社，1996年，第442页。宋代江永在《河洛精蕴》中把加数称为生数，和数称为成数。）

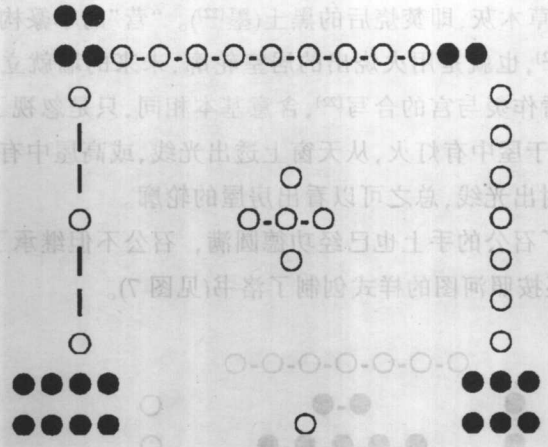


图7：以十为被减数的构造性减法表（洛书，最早记载见《周易·系辞》）

（十减一等于九，九在一的对面。十减二等于八，八在二的对角。余类推，直至十减九，其中十减五等于五，仍在中心。中国古图下北上南，左东右西。一在北，对应于极星，三在东，对应于参星，二在西南，对应于观测筒的上下两个孔，太阳落山后，东南方先暗，从西南观测夜空优于从东南观测。剩下的四在东南而不在西北，相关于减法表内含乘法表，即乘二逆角，乘三顺角顺边通五。西南二乘二等于四，即逆时针的东南。四乘二等于八，再逆时针至东北。八乘二等于十六，继续逆时针至西北显示个位六。六乘二等于十二，逆时针回到西南。二乘三，六乘三，八乘三，四乘三，乘积的个位沿顺时针方向在四个角位显示。奇数乘三，乘积的个位沿顺时针方向在四个边位显示。五乘三等于十五，每行三个数相加都是十五，纵向和斜向的三数之和也是十五。洛书的首制者很可能是主持洛邑建设的周初召公姬奭。）

河图创制于商代，据《尚书·顾命》记载：周康王登位大典中，“越玉

五重，陈宝：赤刀、大训、弘璧、琬、琰在西序；大玉、夷玉、天球、河图在东序”。五种玉中的弘璧是璇玑仪[23]的外环支撑，大玉用来制观测筒(琮)，夷玉用来制带缺口的圆盘(璇玑，参见上图 5)，琬用来检测璧的规格质量，琰用来检测缺口的规格质量。赤刀(熟铜制作，呈赤色)和大训(铸在鼎上的祖训)是周代本朝的宝；天球(青铜铸的模型，上刻天球北极和许多颗星)与河图(五以上加法表，铸在青铜上)是从商代接收的宝。商代甲骨文中的一二三四分别是一横二横三横四横，五是×，或×上下各加一横，六以上与计数更少相关(见本书第 2—3 和 2—4 节)；所以需要五以上的加法表，类似于近代小学生的乘法表或中学生的三角函数表。

洛书是召公创制(参见下节，第 4—3 节)，相关于洛邑的建设。洛邑的城墙轮廓启发召公创制了单层结构的洛书。正如黄河(早期只称河)中的图样启发殷代贤人(人名待考)创制了双层结构的河图。

现代人不需要加法表和减法表。可是在商代，文字刚刚成熟(甲骨文)，加法表的作用不小于近代的计算机。河图不只是加法表，还是地理方位与天文观测的记录(见上图 6 的图注)，所以河图被商王室作为高科技成果，铸在青铜上。直到周王室，还把这个战利品当成国宝(见上引《尚书·顾命》)。

历史上有关河图的讨论很多。对比其他文明之后可以断定，河图一定产生于甲骨文之后。甲骨文的一二三四分别是一条横线，二条横线，三条横线和四条横线。在古埃及和近代遗存部落中都用线划示数，这是识别阈值内的最小耗能方法。从简单到复杂，是大千世界的普遍过程，人类也不例外。先有鸡还是先有蛋的争论，在耗散结构的温差液花实验(见下文)之后已经有了结论：蛋比鸡简单，所以先有蛋。蛋是更简单物质的耗散结构。线划计数比圈饼计数简单，所以甲骨文在前，河图在后。

河图洛书不是简单的加法表和减法表，而是兼容了天文和地理的

加法表和减法表(见上图 6 和图 7 的图注),是构造性的数学用表(参见图 8)。华夏民族对天文的关注始自舜(见上图 5),对人文地理的关注始自太康失国(参见图 9)。召公的子孙正是在这样浓厚的人文环境中向着思辨的方向努力(见本书第 4-1 节)。但是在《彖》和《象》中都没有天尊地卑的内容。《彖·泰》"天地交而万物通"反倒认为乾在下,坤在上是好事(《泰》中六码符号的下半是乾,上半是坤)。

识别:专有	类别	行为	时间	重设		完全可判句		述事系列		预测求是		经史
语词 名词	名词	动词	地点	名词								子集
					(谓词,配数)							
测量:带量	不带	加减	河图	代数	八卦	公式	隐式	一致	太乙	不完	指掌	概统
数字 纲的	量纲	乘除	洛书	符号	符号	命题	乘法	性证	九宫	全性	方位	信随
(词*) 数字	数字	G	初始记号	B	G	函项	B 表 G	明	B 图 G	定理	B 图 G	**
例: 某人	批量	衣裤	正服	服色理念		系列装(早		系列装		五德更替		舞台
时装 订做	生产	鞋帽	色或	或流行设		中晚,婚丧		展览		或时装		含当
(词*) 服装	服装	组合	模特	计理念		礼等)				广告		代

图 8:语词语句与构造性数学(G)和不变式数学(B)的对应

(* 一二三四等数字与衣裤鞋帽等名词都是语词中的一个特定类别。自然语言还包括许多其他类别的词,从不同的视角分类,如图中的 3 类名词和行为动词等,这些词都是语言现象中平衡态意义的微观粒子或水。语言现象中的输入或土是温饱抗灾的语句,输出或金是相互覆盖的语句,奇怪吸引子或火是完全投射句,如经典句,含经典诗句,非平衡态秩序或木是经书史书子书中的句。自然语言是人类已知的最复杂的符号现象。凡是可以用某个特定类别的符号表达出来的内容,一定可以用自然语言表达出来,反之则不然。除了数字本身和几何图形之外,其他的数学符号都是为了简化表达,即使没有这些简化表达的数学符号,也可以用自然语言来表达相关内容,如《周髀算经》和《九章算术》等,或用数字本身的几何排列来表达,如本图中的河图洛书等。与此相应,除了御寒抗晒的功能之外,时装是为了复杂化,即使没有这些复杂化的时装,也可以用最简朴的衣裤鞋帽御寒抗晒。不变式数学与流行时装理念一样,较多地偏离了"文质彬彬",不变式数学是"质胜文则野",流行时装理

念是“文胜质则史”,构造性数学和正服色的观念是“文质彬彬”。引文见《论语·雍也0618》。“带量纲的数字”被形式化为“不带量纲数字”之后,古希腊学者把后者当作实体,开创不变式数学的先河,下出代数符号、数理逻辑中的初始记号及其配数、戴德金无理数定义和康托无理数定义〈接近墨子定义“纟卢”的认识深度>、公式及命题、公式证明及一致性证明,直到哥德尔的不完全性定理,才与构造性数学的发展同归,即应用数学中的概率统计信息论和随机过程。中国先秦把“不带量纲数字”与地点方位和春夏秋冬相配,建立加法表河图及减法表洛书,开创构造性数学的先河,下出八卦符号及其配数、构造性概率统计与河洛知识论、伏羲64卦方位<二进制数字>、隐式乘法表<只用1-9编制>、太乙九宫图<自相似分数维>、64卦象数指掌方位图<可与文字相配>。详见《吴文俊论数学机械化》,山东教育出版社,1996年;[德]希尔伯脱,阿克曼:《数理逻辑基础》,莫绍揆译,北京:科学出版社1958年;[美]王浩:《哥德尔》,康宏逵译,上海世纪出版集团译文出版社,2002年;复旦大学数学系编著:《统计数学》,上海科学技术出版社,1960年;梁致堂传图,载于吕嘉戈《易经新探》附录一:《中医理论核心问题的探讨·三<内经>数理问题的探索和推衍》,中国文联出版公司,1994年;以及张祥平:《确认—承认—兼认——科学研究的基础与研究方法的发展》和《数*测量*复连续——兼论刘绍光一元数理论的基本假设》,载《北京农学院学报》1998年第4期和《大自然探索》1994年第3期。

**概率论、数理统计、信息论和随机过程都以构造性为主,欧美数学家止步于八卦之前,参见上图六。用近代数学的术语来说,无后效的马尔科夫过程和时间线性的平稳过程都没有达到温差液花实验显示的复杂性,非齐次的自组织过程才是耗散结构复杂性的数学描述,参见张祥平:《翁文波预测方法与模式识别方法的比较——兼论时谱特性》,载王明太等编:《20世纪回眸:翁文波院士与天灾预测》,石油工业出版社,2001年,第175—179页。与此类似,信息论要加上有限域中的傅立叶变换和滤波才达到八卦层次的复杂性,即河洛知识论,参见张祥平:《制度对话——中国传统资源与西式模式优劣辨》,石油工业出版社,2001年,第169—170页。近代应用数学中的随机过程的复杂性最高,构造性最强,信息论次之。数理统计又次之:数理统计用均值和方差来减少构造性,河洛知识论则发掘小概率事件中的信息,与信息论相结合,参见《周易·系辞》中的大衍之数章;加入时间变量之后,均值附近的一个偏离在过去没有出现,那么在未来出现的概率很大,隐含在概率统计

中的“均出现定理”在河洛知识论中被用来预测自组织过程:极数知来,通变测事,参见上引《翁文波预测方法与模式识别方法的比较》、《制度对话》第167—168页、《周易·系辞》。)

初始源头:图腾子女,父母仁爱,文嗣安安,克明均德;合作抗灾;历象璿玑,禹平水土

碰撞	失序	秩序	制度	文化	圆融
1.山海经文化→	五子→筑城建国→	夏商周→分封→	礼乐+百家	→五达德,	
(太康遭逐)	转战 (小范围防卫)	+朝贡	(理性融鬼神)	三达道	
2.草原文化→	春秋→筑长城→	秦汉→	统→	尊儒+复杂科学→三纲五常	
(山戎胡羌匈奴)	战国 (大范围防卫)	+学选	(儒学融黄老)		
3.次大陆文化→	南北→府兵宗族→	唐宋→	圣王→	理学+心学	→五伦八德
(佛学+五胡)	朝 (多元防卫)	明清	+科举	(儒学融佛道)	
4.海岛型文化→	北洋→??宗族联会→	?? →	土地→	论语+周易	→中庸之德
(西学+利炮)	军阀 (防卫型国防)	保障	(融简单科学)	(天人合一可持续)	

图9:中华制度文化与外来文化力量的四次大碰撞大圆融

(图中“??”之后是预测,预测依据是可测实事系例中的案例定位,预测方法见张祥平:《确认—承认—兼认——科学研究的基础与研究方法的发展》,载《北京农学院学报》1998年第4期。海岛型文化的源头与山海经文化同时代,但与太康遭逐相反:古希腊英雄征服敌手夺回海伦,因此不需要礼乐来凝聚内部,只需要激情征服来作为公共生活的动力,处死私人讲学的苏格拉底。罗马民族学会征服,还葆有十二铜表法等雏型礼乐,所以吞灭希腊;与秦相反。秦是本身有征服力,向中原学会礼乐的一部分。汉代重振礼乐,杂以霸道;西方则在中世纪之初重振征服,杂以基督教。基督教也吸取征服。十字军东征受阻,文艺复兴,宗教改革,内部形成新教与旧教的张力,法制强化,专利保护类似夏代不许复制建邑,内部张力向外施放,东至中华,引发中华文化与外来文化的第四次大碰撞大圆融。)

到了《系辞》中才有天尊地卑和卑高以陈,而且与乾坤刚柔相关联。这样,就把《彖》和《象》的思辨提高到了复杂科学的层面。

“天尊地卑”源于孔子的北辰模型：“为政以德，譬如北辰：居其所而众星共(读拱)之。”(《论语·为政 0201》)译为现代汉语是：“从事政治既要得财富又要得人心，可以类比于北极星驻留时的天球北极：那时的北极星没有离开家，别的星斗永远拱卫它。”最尊贵的北辰在天上，所以天尊；对比之下，地卑。

北辰是北极星驻留时的天球北极。华夏民族很早就利用璇玑仪发现了永恒不动的天球北极(见上图 5)，所以既没有太阳中心论，也没有地球中心论。据推算：在黄帝纪元的第一个甲子(西历纪元前 2696 年)前后，天球正极处不但能看见夜空，还能看见一颗星，早期称为极[23]。孔子所说的“北辰”不是单指这颗星，即不是单指极星，而是加上了时间参照点的极星。到了孔子时代，极星本身已经偏离了天球北极。

在《尚书·尧典》“历象日月星辰”中，辰不是星的名称(引文可译为：以农事去符合日月星的更替变化规律)。商代的祖先曾把星火改为辰(参见《左传·昭公元年·六月》)。从上引《论语·为政 0201》来看，北辰是一颗星，但不是星火，而是不同于春秋时期所观测的极星。

孔子全面继承了尧舜以来的华夏文化，六艺皆通：礼、乐、射、御、书、数。孔子掌握的数学不但包括加减法，还包括构造性数学中的更精深的内容(参见上图 8)，所以孔子推算出极星在尧舜时期正处在天球北极，称之为北辰。孔子的推算结果处于璇玑仪允许的观测误差之内。逆推北辰的位置不但需要数学，还需要积累较精确的观测数据。孔子依据的数据是尧舜至春秋的观测数据。

孔子用二字词“北辰”来替换极星，才能说“居其所”。春秋时代的极星围绕天球北极(玄[23])而转动，不是“居其所”。尧舜时期的极星处于天球北极，才是“居其所”。北辰是指尧舜时期的极星。北辰把变化与永恒结合在一起，把空间与时间结合在一起，把人与自然结合在一起，也把黑暗(玄，阴)与光明(星光，阳)结合在一起。北辰表示的极星不是脱离人

类的一个客观存在，而是与人类相伴相合，天人合一的一个有机组成。北辰的历史与华夏民族的历史密不可分，孔子选择尧舜时期作为“道统”的显示时期，建立起复杂科学的第一级模型，北辰模型：对于天球北极这个阴(玄)，加上尧舜(黄帝)时期观测到的阳(极星)，才把科学的复杂性较多地表现出来，才在科学中发现了一以贯之的道（《论语·里仁0415，卫灵公1503》）。

这颗星后来被称为北极星，是把北辰与极星合在一起，组成三字词。随着复杂科学的发展(参见上图9)，语词也变得更加复杂。

从简单科学来看，天球北极不过是地球自转轴的指向，地球上的人认为天球北极不动，只是因为地球自转轴不摇摆，因此“天球北极不动”不是纯客观的结论。从复杂科学来看，纯客观的结论包括人和人的观测结果，不存在孤立于人的参照系。牛顿定律中的每一个因子都是人类定义的，其中的质量距离速度等都是人的观测结果。爱因斯坦的重要结论就是人的观测结果依存于所在参照系的速度，刘绍光进一步认识到人的观测结果依存于所在参照系的尺度。人与地球的关系是你中有我，我中有你，两者不可分割。从混沌之初开始的宇宙演化，直到人类文明，是复杂性逐层提高的动态整体(参见下文表三)。地球自转轴的指向决定了春夏秋冬的季节变化，密切相关于北半球中纬度文明的生发成型。以牛顿定律为基础，和以北辰模型为基础)都是天地人三位一体的纯客观，或“阴中有阳，阳中有阴”式的纯客观。以牛顿定律为基础而得到的纯客观，其复杂性低于以北辰模型为基础而得到的纯客观，后者更有益于群体延续。

华夏民族较早认识复杂现象，是与环境(含外来文化)互动的结果。太康失国、山戎胡羌匈奴入侵、佛学五胡东来等三次大碰撞(见上图9)迫使中华民族较迅速地从简单科学提升为复杂科学，完成三次大圆融；既不是无科学，也不是科学落后，只能说迅速提升的过程使得中华民族

没有深掘简单科学的潜力。这个问题直到第四次大碰撞才摆到了中华民族的面前(参见上图 9)。

简单科学是春秋时期知识分子的常识,所以卜商名商字子夏(商星是夏夜的季节星,原称星火,后称心宿),曾参名参字子舆(参星是夜间辨别天球北极和方向的星)。在春秋时期,借助三颗星(参,详见第 4–5 节)定位了璇玑仪之后(详见上图 5),从观测筒(琮中睿)中看见的天球北极是漆黑的一点夜空(玄)。

近代说的科学在 20 世纪 70 年代之前指简单科学,但是耗散结构的温差液花实验把简单科学引向了复杂科学[24],与阴阳五行同构:加热盛有液体的容器,刚开始的时候液体运动很混乱,只存在平衡态意义的大量微观粒子或质点(液体的分子,中医称为水)和输入(热源,中医称为土)输出(散热,中医称为金),也就是只有阴(相对无序),没有阳(相对有序)。加热到一定条件时,容器里出现有规则的液流花纹,即非平衡态秩序(中医称为木)。物理学家的共识是:从平衡态意义的大量微观粒子,到宏观有序的非平衡态秩序之间,存在着奇怪吸引子(中医称为火),如果找不到奇怪吸引子,就不是复杂现象。奇怪吸引子是从相对无序到相对有序的动态核心,通俗说法是"蝴蝶效应"[25]。

如上所述,中华民族三千年来既不是无科学,也不是科学落后。从简单科学到复杂科学的迅速提升过程使得中华民族没有深掘简单科学的潜力,但却使中华民族在复杂科学中获得长足发展。直到 21 世纪,中华民族的复杂科学仍然遥遥领先于其他民族。其中最复杂的是儒学,其次是中医学。儒学和中医学的最简单内容与现代物理学的最复杂内容相同,只是术语不同(见上文,参见表 3)。

表三：按时间排序的十六种复杂耗散结构及特点

(含对应的中医术语：阴阳五行，五脏，五微)

耗散结构使得物理学从简单走向复杂，与中医学相衔接。物理学是认识简单现象的基础知识，中医学是认识复杂现象的基础知识。二者都基于大量的观察识别，都建立了相对普适的数量模型，都接受了大量的实践检验。

	微观相对无序(阴)				宏观相对有序(阳)
	平衡态意义的大量微观粒子或个体(水，肾，津液)	耗散环境 输出(金，肺，气)	输入(土，脾，血)	奇怪吸引子*(火，心，神)	非平衡态秩序(木，肝→命门，精)
宇宙	团块内浑沌物质	挤压非宇宙	时间空间 &	爆炸	各星系相互远离
温差液花	热运动的液体分子	冷面	热源	?#	动态的稳定图案
地球大气	O_2，CO_2，N_2等	外层空间	阳光地热	?	云雨风雷雪等
变色反应	液态反应物与生成物	抽出	泵入	?	相对稳定的彩图
生物细胞	细胞质，细胞器等	膜出	膜入	?	新陈代谢，分裂繁殖
被子植物	细胞，维管束，花等	O_2，水蒸汽等	光水 CO_2 等	?	光合作用，开花结果
森林群落	草，木，动物等	良土，小气候	地质气候	?	代际更替，灾后恢复@
黑猩猩	细胞，血液，体液等	排泄呼气散热	果氧水等	?	饮食性交，雄猩争王
猿人(黑猩猩+)	语言中枢	废工具，燃灰	猎区农地	化物为奴	自造工具用启不弃，自然火被维持不熄
部落社会	男人，女人，儿童等	尸体	村落环境	图腾	祭祀仪式，酋长巫师
文明社会	供养人，受养人	敌犯及污染	村加城市	经典	合作抗灾，升层规则
文明人(猿人+)	阅读中枢	覆盖他人	习俗，文句等	志向	守规竞争，惩违规
经济人(文明人+)	0	创业理财探险	交易及科技术语	末世	征服殖民，市场博奕
高尚人(文明人+)	0	立德立功立言	博学及心理语词	子孙	继圣悟佛成仙永生等
圆融社会	文明人经济人高尚人	环境保护	土地升值	道	基层自组加大一统
中庸人(文明人+)	权衡中枢	中庸覆盖	交易与心理语词	圆融真善美	融合历史中的光明化解黑暗苦难

*奇怪吸引子是一个系统从相对简单无序变为相对复杂有序过程中的关键动态核心。& 大爆炸之前没有时间空间，人类对时间空间的研究纷无定论，不妨假设为宇宙之外的输入。#"?"表示尚未用术语表达的奇怪吸引子，即使取得科学共识的爆炸、化物为奴(保留工具使用火)、图腾和经典，产生的源头细节也没有揭晓，所以称之为"奇怪"吸引子。@ 火灾水灾以及小规模人造灾害之后，发育良好的森林群落能够自行恢复，无需人类扰之。参见张祥平：《论森林毁损与经济增长的同步性——欧美发展模式面临资源与环境容度的警戒线》，载《林业资源管理》1995 年第 5 期。

比温差液花实验更复杂的现象都由五个部分协同合成，绝无例外(见表 3)。化学上另有一个变色反应的实验。再复杂些是单细胞生物、多细胞生物、植物群落、较低等的动物、黑猩猩、人、部落社会、文明社会。这些复杂现象都可以用同构于阴阳五行的术语来认识。不同之处是，越复杂的现象，包含的五行层次越多。最简单的温差液花实验只包括一个五行层次。温差液花实验使得欧美的近代科学从简单走向复杂，与阴阳五行相衔接。另一方面，温差液花实验被物理学家公认为经典实验之后，普利高津获得诺贝尔奖，耗散结构研究却长期停留在迭代方程等计算机模型的阶段，原因是欧美科学家没有认识到复杂现象的研究必须从整体到局部再到细节，而不是从细节到整体。

孔子的北辰模型和《系辞》开篇，都是从整体到局部再到细节。

复杂科学先有大框架，再逐步加细。复杂科学大框架的顶端是最复杂的层面，即上述的北辰模型："为政以德，譬如北辰：居其所而众星共之。"众星是平衡态意义的大量微观粒子(水)，拱之是宏观有序的非平衡态秩序(木)，北辰是奇怪吸引子(火)，德中包括输入(德者，得也，土)，永恒之中内涵输出(无为化清，金)。《论语·为政第二》第一章北辰模型中的"政"与第三章"道(读导)之以政，齐之以刑，民免而无耻"中的"政"不同，第三章中的"政"是孔子时代的常用词意，不能产生孔子预期的效果。

北辰模型这个大框架由孔子的学生从三个层面加细。第一个层面是子夏开创的“以制度说经”的群性(齐家治国平天下)传统,把“道”理解为“先王之道”(尧舜禹汤文武周公),强调春秋精神和王道秩序[26],这是通才型的组织管理学。第二个层面是曾子开创的“以心性说经”的心性(正心修身)传统,把“道”理解为“忠恕”[27],这是历史型的修心修身学。第三个层面是子张开创的“以物性说经”的物性(格物致知诚意)传统,认为“一阴一阳之谓道”,也就是以《周易·系辞》为祖的传统,这是天人合一的自然科学。

《周易·系辞》的作者是子张。

子张是孔子的学生,姓颛(读专)孙,名师,陈国人,比孔子小四十八岁。颛孙师的祖上很可能是夷人(颛臾氏)[28]。子张相貌堂堂,天资很高,心宽博学,但是因为他不太拘礼,待人接物很随和,所以虽然有很多好朋友,可是同学们并不尊敬他[29]。孔子说他推理演绎(辟)[30],汉代学者说他才华过人,却“邪辟文过”[31]。子张身通六艺(礼乐射御书数),数学尤其高明,所以推演(辟言)较多,十分重视《易经》,写出《系辞》。

《系辞》继开篇 24 个字之后的又一组 24 个字,奠定了河洛知识论的总纲:“方(河图洛书的形状,这里泛指共性)以类聚,物(特性)以群分,吉凶生矣(强化共性,增进和谐,则吉;强化特性,鼓励逆争,则凶);在天成象(日月星,数学,参天),在地成形(人谷禽,数学用表,两地),变化见矣(同质为变,异质为化”,引文括号中为祥平所加)。复杂科学兼顾天地人(见上表 3),所以包括吉凶,以群体延续为最高目标。

《荀子·非十二子篇》说子张的学生“禹行而舜趋”,即像禹一样关注土木工程,像舜一样关注天象观测。

子张根据孔子之后的数据推算出极星处于天球北极的时间是伏羲时期(后来战国邹衍根据更多的数据推算出应该在黄帝时期,黄帝介于尧舜和伏羲之间,至汉初经张苍观测验算,这是汉初推行黄老之学的原

因之一)。于是,子张把《周易·彖传》及《周易·象传》认定的八个三码符号说成八卦,与伏羲创造的八卦(八个方向上的伪饰土堆,类似于鸟兽的保护色,见第 4—4 节)相关联:“是故刚柔相摩,八卦相荡”。

“刚柔相摩”引用《彖·屯》“刚柔始交而难生”和《彖·泰》“天地交而万物通”(凝成四个字)。先秦文献中的“是故”,译为现代汉语是“下面这话有过记载”,相当于现代引用文献或俗语成语。引用“刚柔相摩”的目的是设定一个新的名词“卦”,作为河洛知识论(复杂科学)的基本单位,大致相当于牛顿力学(简单科学)中的“质点”[32]。

《彖·屯》中的“刚柔始交”是指六码符号最下面的符码是九—(刚),第二位的符码是六--(柔);“难生”是指六码符号的上半,在《彖》中把这个三码符号称为坎(《易·坎》的上下两半相同),坎坷多难。

《易经》没有为三码符号命名,每个六码符号都有自己的专名,如“屯”是专名。上述的“乾”和“坤”也是六码符号的专名,《彖》把六码符号解析为上下两半。乾和坤的上下两半完全相同,所以截半而成的三码符号仍用原名。《屯》包括两个不同的三码符号,下半是震(《易·震》的上下两半相同),上半是坎。

《系辞》 引用的“刚柔相摩”不但包括《彖·屯》的“刚柔始交而难生(摩的内涵)”,还包括《彖·泰》的“天地交而万物通(摩的结果)”。引文中的天地不是实指,也不是指符码,而是指三码符号:上半的三码符号是坤地(由三个--叠成),动态趋向下,与下半的三码符号乾天相通;同样,下半的三码符号是乾天(由三个—叠成),动态趋向上,与上半的三码符号坤地相通。如果把三码符号都称为卦,那么可以说:两卦相荡而万物通。

《系辞》 说“八卦相荡”,超出《泰》,包括《屯》,还包括其他 54 个上下两半不同的重卦。56 个上下两半不同的重卦都内生相荡。屯是通行本《易经》的第三个重卦(六码符号),前两个重卦(乾和坤)的上下两半相

同,所以不是两卦相荡,而是内生两卦,另有震巽坎离艮兑六个重卦,各生六卦,合称八卦。八个重卦与56个非重卦合在一起,一共是64个重卦。

《彖》《象》中没有"卦"这个字,也没有把八个内生的两卦通称为另一个名称。《系辞》中通称为八卦,主要目的是与伏羲的八卦(参上文)相关联,再与河图洛书的方位相关联,创立河洛知识论。卦是河洛知识论的基本单位。引出卦之后,《系辞》描述了复杂科学的主要特点——密切相关于生态环境,复杂性逐渐增加(下段引文的括号中为祥平所加):"鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑(高层次的秩序仍与环境互动),乾道成男、坤道成女(不同于《彖·乾》中的乾道变化,这里乾道与坤道并称,是二元思辨,而且已经推进为复杂科学,落实到男女组成的最高层次的复杂秩序:人类社会)。"有了八卦作为三码符号的通称,可简化记忆和表述,"简则易从"(河洛知识论的第一营与早期的蓍法相比,简化增效约十八倍,详见第4—4节),"易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣"(第一章末句,与开章的"贵贱位矣"相呼应)。

4—3 河洛知识论:一阴一阳之谓道

《系辞·上传第二章》开篇"圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化"的第一句把八卦与伏羲(圣人)相关(见《系辞·下传第二章》)。

伏羲创造的八卦是八个方位上的土堆,插枝伪装,即圭+卜,防袭击。伏羲"作"八卦,不是"画"八卦(详见第4—4节)。所谓伏羲"受河图,则而画之,八卦是也"的说法始于西汉刘歆[33]。子张把伏羲作出的八卦相关于召公画出的八个基本符号(上下全等的六码符号),就把观测天象的伏羲时期(尚未使用璇玑仪)与周初的《易经》关联起来,利用加法表河图和减法表洛书(见上图6和图7)营造(建立,四营而成)构造性概

率统计和知识论，形式化为太极模型(下图 10)，不愧为一种宏大的辟言。不妨称之为河洛知识论。河洛知识论的原名是易(“四营而成易”)，但是易还有其他的含意(见下文和第 4—4 节)，所以现代不妨称为河洛知识论。

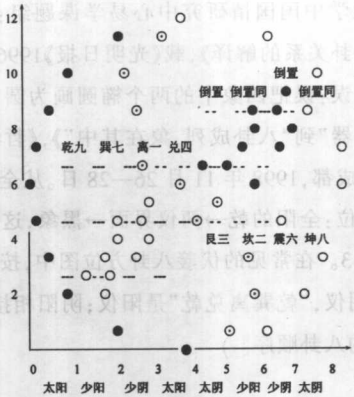


图 10：复杂现象的生成模型(太极生卦图，最早记载见《周易·系辞》)

(生成顺序：太极、两仪、四象、八卦、配数。现代术语：平衡态意义微观粒子相对无序的混沌状态、输入影响较大的部分和输出影响较大的部分、以上两部分加上较少受影响的部分和非线性放大的奇怪吸引子、非平衡态秩序、构造性算法和生成序。图中横纵坐标为作图辅助线。大圆圈为太极，S 形曲线把太极分为两仪，两个椭圆加上挖去椭圆的两仪是四象。下左黑，上右白；黑中椭圆为白，白中椭圆为黑。白色部分全都生出阴爻--，黑色部分全都生出阳爻—。黑白椭圆各生二爻，另外的两个象各生十爻，共 24 爻；每卦三爻，共八卦。艮三和兑四的阴阳属性都由最上的符码决定。八卦符名右旁配置数字的原则见《周易·说卦》“参天两地而倚数”。在甲骨文和金文中，参是三个一组，与三不同。两是两个一组，与二不同。《系辞》和《说卦》作者把参和两之间的运算定为乘方，即从《系辞》“分而为二以象两，挂一以象三”的二进制发展为运算规则。配数如下：1.乾是三个一组的—，“—”是三个一组的“-”，乾的配数是参的两次方，即九；坤是三个一组的--，“--”是两个一组的“-”，坤的配数是两的参次方，等于八。2.初码—换为--，与中码相减，九减二为七；初码--换为—，与中码

相减，八减二为六。3.上码—换为--，与中码相减，九减四等于五，但是五在河图中央，不用作八卦配数，所以用九减五，等于四；上码--换为—，与中码相减，八减五等于三。4.中码—换为--，与初码上码都相减，九减四减二等于三，与艮同，不用，所以再减二，等于一；中码--换为—，与初码上码都相减，八减四减二等于二。宋代见世的配数有误，详见北京大学中国国情研究中心易学课题组：《易学研究的突破性进展——千古<河图>与八卦关系的解译》，载《光明日报》1996年11月20日第八版。宋代之后的传图中也有误：误把四象中的两个椭圆画为圆，混同于极的图形，详见张祥平：《从"极、仪、象、器"到"八卦成列，象在其中"》，《哲学、宗教、艺术两岸三地文化交流研讨会》论文，成都，1998年11月26—28日。从全阴的坤→白象→两仪界面→非倒置部分左右易位：全阳的乾→两仪界面→黑象，这个八卦顺序就是原初顺序，见本书第3—1节图3。在常见的伏羲八卦方位图中，按照这个顺序可以读出太极图："坤震坎艮坤"是阴仪，"乾巽离兑乾"是阳仪；阴阳相接，去掉艮后的"坤"和兑后的"乾"，就是本图中的八卦顺序。）

伏羲设(施陈)的卦(圭+卜)在最初呈圆形[34]，与被观测的象(在天成象)同构，也与太极图(上图10)同构。

"系辞焉而明吉凶"中的"辞"是《易经》中文字的通称，包括每一个六码符号的专名(如乾坤等，系在六码符号之后)、周记(系在初六--之前或初九—之前)和日记(系在每个符码之后)。知识论与信息论不同。信息论把信息源作为整体，简化后定义每一个信息[35](参见上图8)。知识论把每一个信息还原为复杂整体中的事实，所以一定有"辞"，有吉凶。

"刚柔相推而生变化"是《彖》"乾道变化"的具体说明(参见第4—1节)。《系辞》接下去不限于八卦中刚九和柔六的符码变化，而是推进到复杂科学，相关于河洛知识论对事实进行评估预测："是故吉凶者，失得之象也(对过去的评估)。悔吝者，忧虞之象也(对当前的评估)。变化者，进退之象也(对未来的预测评估)。刚柔者，昼夜之象也(超越的评估)。六爻之动，三极之道也(从超越的乾道返归具体的天道地道和人道)。"

知识论的重点在人:“是故君子所居而安者 (引用《易·坤》‘安贞吉’),易之序也(《易·坤》本是《易》序之首,见本书第 3—1 节)。所乐而玩者,爻之辞也(《易·坤》的前三爻都是乐而玩,参见本书第 1—1 节)。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占(预测),是以自天佑之,吉无不利(引用《彖·观》‘观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教而天下服’和《易·14 大有,上九》)。”(括号中为祥平所加)

第二章提出了河洛知识论的第一级要目(仅次于第一章的总纲)。

第一章赋予卦新意(扩展内涵或定义),第二章进一步赋予易和爻新意:“君子所居而安者,易之序(数字,简单)也;所乐而玩者,爻之辞(文字,复杂)也。”(括号中为祥平所加)

第一章的“简易”是子张时代易字的大众用法,第二章的“易”是子张营造的河洛知识论的总称,河洛知识论的源头也称易(见下文第 11 章易有大极和第 5 章生生之谓易),简易用作操作环节(见下文第 5 章易简之善配至德和第 8 章四营而成易),正如孔子在“道之以政”中说的政是孔子时代的大众用法,“为政以德” 中说的政是孔子建立的北辰模型中的政,加上德的政在操作层面上有许多内容与大众用法相同,如有人指挥,有人配合等。

爻在甲骨文中是竖向排列的两个五, 商代父乙角上的金文是竖向排列的三个五[36],表示叠加的数量,十,或十五(与非叠加的数量有所不同,类似于两与二的区别)[37]。六和九加起来是十五,子张借用爻字统称六(阴)和九(阳),即把“爻”作为两种基本符码(六--和九—)的通称。

《系辞·上传第三章》把《易经》中 64 段周记通称为彖辞,把 384 段日记通称为爻辞,“彖者(卦辞,周记),言乎象者也(每周的概貌,共性)。爻者(爻辞,日记),言乎变者也(不同的日夜,各性)……(吉凶悔吝无咎)……是故列贵贱者存乎位(转引《易·师上六》‘大君有命,开国承家,小人勿用’),齐小大者存乎卦(共性),辩吉凶者存乎辞(各性),忧悔吝者存

乎介(混沌难辨),震(激励)无咎(居安)者存乎悔(思危)。是故卦有小大(引用《彖·泰》'小往大来……君子道长,小人道消也'),辞有险易(这个易是大众用法,与第一章同)。辞也者,各指其所之(之是动词:去向)。(以下按岳珂本分章,仍为第三章,朱熹分为第四章)易(河洛知识论)与天地准,能弥纶(概括)天地之道,仰以观于天文(伏羲,见上文设卦观象及下传第二章),俯以察于地理,是故(下五字是引用,即把《尚书·舜典》'黜陟幽明,庶绩咸熙'简化为五个字)知幽明之故(昼明夜幽,'故'即第二章所述超越的评估,见上引'昼夜之象也'),原始(文明起源:环境,数字,文字)反终(文明走向:知识,预测,长效),故知死生之说(再一次归于人道,与第二章之尾呼应)。"(括号中为祥平所加)至此而完成河洛知识论的要目(第二章和第三章可并为一章)。

《系辞·上传第四章》是河洛知识论的第三层次 (继总纲和要目之后,复杂现象研究先有大框架,后有细部)。河洛知识论的第一层次是真实的世界(近取诸身),第二层次是历史过程(远取诸物),孔子的北辰模型兼顾历史和当代。河洛知识论的第三层次是基于八卦和刚柔(昼夜之象,幽明)把北辰模型形式化为一阴一阳之道(以下引文括号中为祥平所加)——

"精(被汇聚的)气(乾,见第4—1节:气中之日)为物,游(尚未被汇聚的)魂(坤,见第4—1节:借靠熏香而游)为变,是故知鬼(鬼是人所变,参见第三章末)神(神是祖所传,含香火,统摄魂魄,现代称为心灵、精神、意识等,人是有神的物,人格化的事物也有神,其他的物无神,游魂也无神)之情状(转引《彖·谦》'天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦')。(鬼神人道)与天(道)地(道)相似,故不违(都是乾道坤道的不同变化)。知周万物而道(下述的一阴一阳之道)济天下(参见第一章:乾道成男,坤道成女),故不过(乾坤相互制约,不同于《彖》中只有乾道),旁行而不流(特指游魂),乐天知命(特指精气得神),故不

忧(不惧死亡)。安土敦乎仁(活着真诚待人),故能爱(现代所说的高情商)。(一阴一阳之道)范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜(幽明,刚柔之象,一阴一阳)之道而知(现代所说的高智商),故神无方(神没有共性,每个神只主一个宗室,现代有人认为每个人都有独特的心灵,不承认神的传承性,但遗传学研究显示Y染色体对心灵有作用)而易(河洛知识论)无体(形而上,只有整体,没有局部,只兼不分,参见第5-6节《墨子·经上2》'体,分于兼也')(以下朱注本为第五章):一阴一阳之谓道(易之道,阴阳不可分)。继之者善也(不可分之道促成人与人的和谐),成之者性也(阴平阳秘,精神乃治,见《黄帝内经·素问·生气通天》)。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知。百姓日用而不知,故君子之道(易之道,一阴一阳之道)鲜矣(很少有人理解形而上的一阴一阳之道)。"

《系辞·上传第五章》是河洛知识论的第四层次(引文括号中为祥平所加):"显诸仁,藏诸用……生生之谓易。成象之谓乾,效法之谓坤(以上概括前两个层次)。极数之来之谓占,通变之谓事(复杂现象的自相似过程),阴阳不测之谓神(复杂现象中的奇怪吸引子,神介于道和精气之间,以下为朱注第六章)。夫易,广矣,大矣……(河洛知识论的外延:)广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德(以下为朱注第七章)(引用孔子的评述,加以发展)……成性存存(复杂现象的对称破缺),道义之门"[38]。

这一章指出了复杂科学三大规律中的两个:极数通变(自相似)规律和成性存存(对称破缺)规律。第三个规律是相生相克(迭代回归)规律,是由子张的孙代学生完成的(见第4—6节)。这三个规律可类比于简单科学中的牛顿三定律:惯性定律、加速度定律和作用力等于反作用力的定律。复杂科学从大框架(极数通变)到细节(相生相克),简单科学从最自由(惯性)到最不自由(作用力等于反作用力)。

极数通变规律是:一切同层次复杂的耗散结构都呈现自相似规律,

即演化环节的数目相对稳定，甲结构第一环节与乙结构第一环节达到相似的序化程度和变异幅度；甲结构第二环节与乙结构第二环节达到相似的序化程度和变异幅度；余类推。极数通变规律有助于用事实预测事实，内涵着寻找和判定演化环节(述古寻测)的推理过程。

成性存存规律是：一切复杂的耗散结构都会呈现对称破缺现象，即奇怪吸引子被非线性放大(成性)之后，非平衡态秩序将超越对称于成性条件的解体条件而存在(存存)。这是尊重传统的科学基础。

以上五章概括介绍了河洛知识论的来龙去脉和内涵外延。第六章(朱注第八章)详细介绍："圣人有以见天下之赜……象其物宜(伏羲)，是故(以下三字引自传闻中的伏羲)谓之象(几何，数学)……系辞焉(文字，现实)以断其吉凶，是故(以下三字引自商代，参见上述甲骨文爻)谓之爻，言天下……同心之言，其臭(嗅)如兰。"(括号中祥平所加)

第七章(朱注仍为第八章)是第六章的具体示例(六七两章可合为一章，朱本合之)："初六，藉用白茅……易曰：负且乘，致寇至，盗之招也。"

4—4　构造性数学：大衍之数五十

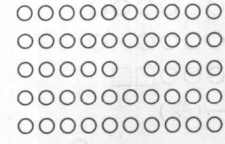
《系辞·上传第八章》(朱注第九章)介绍河洛知识论的数学(参见下图 11)及天文观测基础和配套文字(策)：

"大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲(读舌)之以四，以象四时。归奇(读急)于扐(读勒第四声)以象闰。五岁再闰，故再扐而后挂(卦)。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也，是故四营而成易。十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道，神德行。是故可与酬酢，可与祐神矣。"(王弼注本为第八章，朱熹据程颐

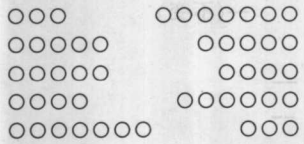
改为第九章，文字顺序有变动，有移增；第二个“挂”在最早的文献中为“卦”[39]）



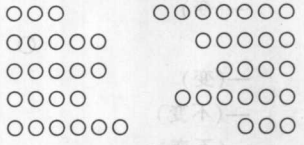
甲：大衍之数五十
（河图洛书中数字总和除以2等于50，大表示求和，衍是求均值）



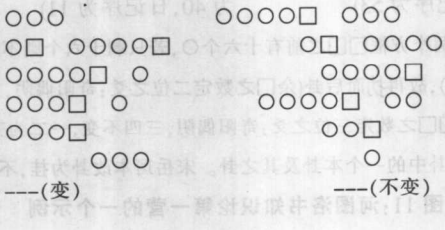
乙：其用四十有九
（只有49个相互独立的随机变量）



丙：分而为二以象两
（以2为底取对数，两是测量单位，人工操作替代随机数发生器）



丁：挂一以象三
（若左分不足21，三位爻取2的零次方即1；不足5，二位爻为1，三位爻为3；右分仿此）

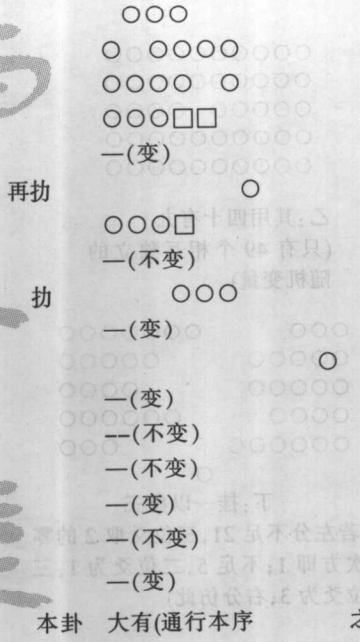


扐

---（变）　　---（不变）

戊：揲之以四以象四时

（每个方框□之前有四个○，只剩四个则不再揲），归奇于扐以象闰（余○之数定初位之爻：奇阳偶阴，一二不变，三四为变）



己:五岁再闰(每两个方框□□之前有十六个○,若只剩十六个则不做□□,二位取值4,三位为1),故再扐而后卦(余□之数定二位之爻:奇阳偶阴,二三不变,一四为变;揲出的□□之数定三位之爻:奇阳偶阴,三四不变,一二为变;左卦在下,右卦在上,得64卦中的一个本卦及其之卦。宋岳珂本改卦为挂,不妥)。

图11:河图洛书知识论第一营的一个示例

(《周易·系辞》中的构造性概率统计及信息源的开发和利用)

河图中的数字之和是五十五(见第4—2节图8),洛书中的数字之和是四十五(见第42节图9),相加(大)为一百,平均(衍)为五十(见图11甲)。

《系辞》的数学处理方法是构造性的(参见 4—2 节图 7)。构造性的数学“理在算中,不用多加辞费”[40]。构造性数学是数学的正流[41],其中的数学理论与算法结合在一起,算法源出于生活中具体的求解问题[42]。

如果实在要“加辞费”,就是回答“为什么要用两个图,然后求平均值”?

答案是:《系辞》处理复杂对象,面对随机变量,至少有两个互不相同的图,才有“变”。构造性数学先构造整体,后细化局部。最细的局部是基本的符码(爻),即一阴(六)一阳(九),抽象的太极图是阴中有阳,阳中有阴。稍复杂的三码符号(卦)也可以分为阴阳(见 4—2 节中的图 10 及系辞下传第四章),更复杂的卦象(由卦生成的图象)也是一阴(河图内含十组点集)一阳(洛书内含九组点集)。阴先于阳,相对无序先于相对有序,与现代研究的结论一致:热寂状态(或大爆炸之前的宇宙)只有阴,没有阳,没有道[43]。

在中国,早期的构造性计算常利用蓍草,因为在林缘新开垦的农地旁很容易发现这种杂草,而且干燥的茎叶呈棒状,便于应用[44]。后来改用算筹,主要原因是耕作了多年的农田中较难见到蓍草[45]。沿用到近代的算盘(现代教学中仍有应用,如在中国和英国的某些中小学用作教具)则是更方便的算筹(上珠以一当五)。后世学人只把蓍草当作占卜的工具,是一个很大的误会。即使在蓍草用作占卜工具的早期,蓍草的运用也内含着随机数的发生。

子张用复杂科学的预测替换占卜,蓍草就成了构造性概率统计的运算工具。子张的数学方法比近代信息论的效率更高,正如大衍求一术比近代不变式数学中求解同余方程组的效率更高[46]。子张的“算”利用蓍草(或算筹)加上人的随机操作(相当于现代的随机数发生器)来进行。如下述的“分而为二”不是计数精分,而是通过一定的仪式进入天人合一状态之后,信手把 49 根蓍草分成左右两堆(参见图 11 丙)。这

样发生随机数，与近代的简单作法有所不同：近代力求大概率事件(有代表性)，复杂科学的作法则力求捕捉小概率事件(有个体性)，十分类似于西医用标准化指标判断每个人，而中医在阴阳五行(五运六气)中对每一个个体分别判断。

标准化方法的可重复性似乎较大，其实长远的效果反而较难重复，因为个体之间本来不是重复的。即使克隆羊与被克隆羊之间，也不是完全重复的[47]。

衍的甲骨文构型是川旁加彳(道路的象形)，或川的两侧都加道路的象形[48]，即象形于路遭水冲，词意是泽，洲，下平之地等[49]。大衍之数，就是像被水冲一样取其平均的数。后来中国数学中的大衍求一术，原理与求取最大公约数(等数)类似，更相减损，减少差距[50]，衍字也是平均之意的推广。采用平均数建立复杂科学的形而上模型，相当于近代概率论和统计数学(也是处理相对复杂的变量，即随机变量)常取均值。

其用四十有九，指第二级(把总体细化后)相对独立的随机变量只有四十九个(见图 11 乙)，第五十个的取值等于 50 乘以均值(第二级，与上述的大衍之数无关)减去其他四十九个取值之和。近代概率论和统计数学发展到信息论时才与子张知识论的前半相一致，加上后半才是知识论[51]。信息论也是把信息源(如五十，去一后为四十九)作为一个整体，以 2 为底取对数，即分而为二以象两(见图 11 丙，两为测量单位[52])。

虽然在子张时代还没有“对数”这个词，但是从“挂一以象三”可以看到二进制和乘方，所以河洛知识论中内涵着现代所说的“取对数”。“分而为二以象两，挂一以象三”是二进制的最初形式：“两”是以 2 为单位的进位。

中国早期用虚位表示零，任何数的 0 次方都等于 1。“挂一”的意思是虚位之旁有个 1，即 2 的 1 次方，等于 2。2 加 1 等于 3，所以说“挂一以象三”。

这样的二进制从1开始,即一个虚位,2是两个虚位,到了3,才有不虚的位,即第二位为1,或挂一。在《系辞》的最初形式二进制中没有零。后来的《伏羲六十四卦方位图》改进了二进制的表达(见图12):用符码--表示虚位和零,用符码—表示不虚的位,第一位表示2的0次方,即1。如果这个位置上是--,那么表示零,如果这个位置上是—,表示1。第二位表示2的1次方,即2,如果这个位置上是--,那么表示零,如果这个位置上是—,表示2。余类推。

坤八 000000* 剥 100000 比 010000 观 110000 001000 豫 101000 晋 011000 萃 111000 否
谦 000100 艮三 100100 蹇 010100 渐 110100 001100 小过 101100 旅 011100 咸 111100 遯
师 000010 蒙 100010 坎二 010010 涣 110010 001010 解 101010 未济 011010 困 111010 讼
升 000110 蛊 100110 井 010110 巽七 110110 001110 恒 101110 鼎 011110 大过 111110 姤
复 000001 颐 100001 屯 010001 益 110001 001001 震六 101001 噬嗑 011001 随 111001 无妄
明夷 000101 贲 100101 既济 010101 家人 110101 001101 丰 101101 离一 011101 革 111101 同人
临 000011 损 100011 节 0100011 中孚 110011 001011 归妹 101011 睽 011011 兑四 111011 履
泰 000111 大畜 100111 需 0100111 小畜 110111 001111 大壮 101111 大有 011011 夬 111111 乾九

(围在上面方阵外的右半弧,自下中至上中**:)

坤 剥 比 观 豫 晋 萃 否谦 艮 蹇 渐 小过 旅 咸

遯 师 蒙 坎六 涣 解 未济 困 讼 升 蛊 井 巽 恒 鼎 大过 姤 乾

(围在上面方阵外的左半弧,自下中至上中:)

坤 复 颐 屯 益 震 噬嗑 随 无妄 明夷 贲 既济 家人 丰 离 革 同人

临 损 节 中孚 归妹 睽 兑 履泰 大畜 需 小畜 大壮 大有 夬 乾

图12:《伏羲六十四卦方位图》***

(*每个0表示一个--,每个1表示一个—。六个0表示从上到下的六个--。100000表示最上的符码是—,下面的5个符码是--。余类推。这个图的排列把《周易·易经》中从下向上的用码顺序改为从上向下,所以不会早于《易经》。该图保存了原序《易》和帛书《易》中八个一组的序列,所以不会晚于帛书《易》。图中显示的二进位的关系

源于《周易·系辞》,图的创制者应该是子张之儒。在原序《易》和帛书《易》中,八个一组的上面三个符码相同,在《伏羲六十四卦方位图》中,8个一组的下面3个符码相同(参见本书第3-1节)。读出二进制数的规则是:--表示0,—表示1,最上的—表示2的0次方,等于1。其次的—表示2的1次方,等于2,再向下的—表示2的2次方,等于4,依次类推,最下的—表示2的5次方,等于32。左上角的二进制数是0,右下角的二进制数是63,左下角的二进制数是56,右上角的二进制数是7。《周易·系辞》"分而为二以象两,挂一以象三"是二进制的最初形式:"两"是以2为单位的进位。中国早期用虚位表示0,任何数的0次方都等于1。"挂一"的意思是虚位之旁有个1,即2的1次方,等于2。2加1等于3,所以说"挂一以象三"。这样的二进制从1开始,即一个虚位,2是两个虚位,到了3,才有不虚的位,即第二位为1,或挂一。《伏羲六十四卦方位图》改进了二进制的表达:用符码--表示虚位,用符码—表示不虚的位。

**《伏羲六十四卦方位图》的整体构型是64个六码符号组成的大圆圈围着一个八乘八的矩阵。上图示出了矩阵,也示出了大圆圈上64个六码符号的相关序次。如果用大圆圈来依次得到这个序次,可以画出太极图:起点在最下端,先画出右半圆,到达最上端之后画S形曲线来到最下端,然后画出左半圆,收于最上端。

*** 宋代见于世的《伏羲六十四卦方位图》中,八卦符名右旁配置的数字有误,即艮三误为艮七,坎二误为坎六,巽七误为巽五,震六误为震四,离一误为离三,兑四误为兑二,乾九误为乾一。这种误配在《伏羲六十四卦方位图》中显示出从左上角到右下角依次递减的规律性,但是与河图洛书有违,也与《周易·系辞,说卦》不同。详见第4—3节图10的图注。)

《系辞》中"挂一"不是2的0次方,而是两个虚位中的第二位上有了1,第一个虚位是1,第二位不虚,等于2的1次方,即2,加在一起表示三(参见图11丁)。

揲之以四中的四,相关于四时的变化(以象四时),在河图洛书知识论中体现为爻的变化(变爻):每次抽出四根蓍草或算筹,剩下的奇(余数)可以是一,或二,或三,或四(四种变化)。以四,就是用四作为一次抽

取的数量，可看作除以四，但余数可以是四，不能是零，奇(余数)如果与数位相同，得到不变的爻(奇为九—，偶为六--)，余数如果等于数位加1，也是不变的爻；其他情况得到的是变爻(见图 11 戊，零见丁)。

归奇于扐是指揲后余下的蓍夹在手的指缝之中，一个指缝一根(再扐后四根)，有的指缝可不夹，最多时四个指缝都夹。挂一不是扐一(汉代之后有误解)。扐的小篆构型表示用力伸直手指显示指间[53]。揲的小篆构型是左为手，右上为世，右下为木[54]，会意为用手抽取若干枝条，世表示三十[55]，木在这里是枝条，人的手一次最多握住三十支左右。

五岁再闰是说积累五年才又有一个闰，再扐相关于闰，体现为几何级数的积累(每次揲 16)，再扐之后不但可以得到左右两个三码符号(八卦中的两个)，而且可以把左卦放到右卦之下得到本卦(六码卦符)；然后把其中的变爻都改为不同的爻，得到之卦(见图 11 己)。

本卦和之卦本身、两卦之间的动态关系，以及两卦对应的《易》中的文句(策上所写的辞)，有助于履行上述程序的人理解相关信息和知识(个体性较强)。

知识论比信息论的收益大，风险也大：如果履行上述程序的人缺少个体性，会受到外界的许多干扰。如果《易》中的文句脱离时代较远，也可能误导履行上述程序的人。但是上述程序本身，却是普适的，因为对于修心修身悟道的个体来说，可以不利用《易》中的文句，只利用本卦和之卦，相关于父母(生我)兄弟(助我)官鬼(克我)妻财(我克)子孙(我生)这样一些普适的社会内容，以及扩展为更多的类别(参见《周易·说卦传》)；还可以用更长期的更大范围的历史替换一个闰年(384 天)中召公个人的历史(见本书第 1—1 节和第三章)，即用其他的文句替换《易》中的文句，以史为鉴，可以知兴替[56]。

《易》中的文句本身，在一定的范围之内(如限于省级或县级以下的事物)也有参考价值，因为同层次复杂的现象之间存在自相似的规律性

(极数知来,参见第 4—2 节),即使到了八十甲子(西历 2044 年),人类也仍然处于"文明社会"这个层次(参见第 4—2 节表三)。

为了把《易》中的文句与卦相关,需要"配日月",主要运用加法:五个天数(小于十的奇数)和五个地数(不大于十的偶数)各与五相加(五位相得)求和(各有合,即河图或合图)。小于十的奇数相加之和为二十五,不大于十的偶数相加之和为三十。二者之和是河图中数字的总和,即五十五,与它最接近的整数是五十和六十。五十即上述的大衍之数。六十是计算和配置的年数:此所以成变化而行鬼神也(这一句,上至天数五,共 44 字,朱熹据程颐移至大衍之数之前,天数五之前又移来第十章的 20 字作为第九章之首:天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十)。

《系辞》配日月的重要计算结果是在五岁一闰之外还要加闰。华夏先民发现天球北极是可观测视野中的不动点(见第 4—2 节),既不认为地球是中心,也不认为太阳是中心,所以计量时间周期采用阴阳合历,既观察到月亮绕地周期约为 30 天(阴历的一个月,小月是 29 天),也观察到地球绕太阳或太阳绕地球的"期"约为 366 天(阳历的一年,早期称岁,见《尚书·尧典》),阴历的 12 个月约为 360 天,加上 6 天左右才是一岁。每过五岁,就要加一个月。即上述模型中的"五岁再闰",平年 353 天或 355 天,闰年 383 至 385 天。

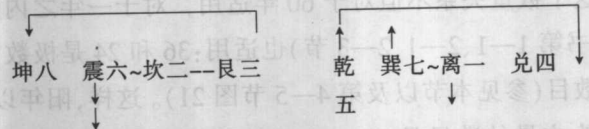
孔子时期的天文观测更为精密,积累的数据也更多,所以子张还计算了更准确的周期:每过十年,就应该新加入大约一个闰月,即十年中不是两个闰月,而是三个闰月;闰月不是平均分布,即不是每个三又三分之一年有一个闰月。年份越多,规律性越强。子张选择 60 年,最接近于天地之数五十五(见上文),也受到甲子记日的影响[57],反过来促成华夏民族把干支记日扩展为干支记年,"当期之日" 约为 360 天。孔子著的《春秋》中尚未用干支记年,司马迁《史记》中已采用干支记年。

子张没有像托勒密那样用“太阳绕地球”这样的假设构造简单科学的模型，也没有指明“地球绕太阳”，主要原因是华夏先民发现了真正的不动点是天球北极(见上文)。根据子张的计算，60 年不是 12 个闰月，而是 18 个闰月 (再后来的计算结果是十九年七闰，60 年有 21 或 22 个闰月)。18 个闰月中有 6 个是新计算出来的，子张把这样的 6 年都归为阳年(源于阳历一岁的日数比阴历 12 个月的日数多)。本来 60 年中阴阳各为 30 年，现在阳年增加了 6 年，是 36 年。阴年要减少 6 年，即 24 年。阴阳之间的这个数量关系不但对于 60 年适用，对于一年之内的 60 个 6 天(参见本书第 1—1、2—1、2—3 节)也适用：36 和 24 是极数，也就是相对稳定的数目(参见本节以及第 4—5 节图 21)。这样，阳年以乾卦的策(乾之策)为主导的数目是 36×6=216 策，阴年以坤卦的策(坤之策)为主导的数目是 24×6=144 策。加起来是 360 策，正好可以当作 366 天的约数(当期之日)。

《易》记录了 384 篇日记(见本书第 1—1 节)，384 也是一个极数，这个极数与 36 和 24 的均值(30)相乘，是 384×60/2=11520。这可以当作万物的约数(每物既有阴，也有阳)。这样就把上述的本卦和之卦(源于小概率随机数，见上文)与《易》中的辞关联起来(见本书第 1—1 节和第三章)。《易》的每一天都有日记，记在“策”[58]上。

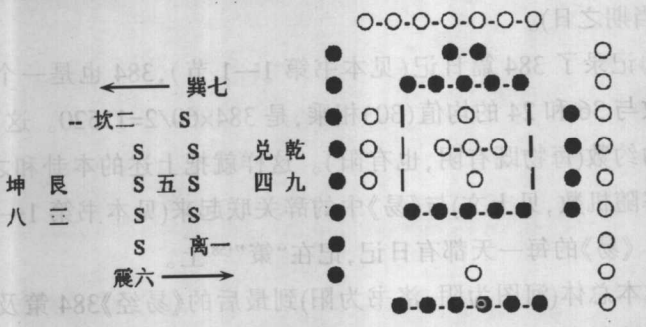
从样本总体(河图为阴，洛书为阳)到最后的《易经》384 策及万物，经过四个阶段完成复杂科学中的河图洛书知识论(四营而成易)：一，构造性概率统计(求平均，奇数为阳，偶数为阴，小概率随机数字发生，定位案例，如个体或相关的复杂性边界，属人)；二，时间周期的推算(36 年为阳，24 年为阴，月周期及年周期本身显示复杂，属天)；三，每日的文字记录(阴爻对应的为阴，阳爻对应的为阳，日常事件都是复杂现象，天人相关)；四，从 384 策推广到万物(复杂现象中存在自相似规律，可用于预测及检验，天人合一)。

这个大框架(易)可以补入一层层的细节(引而伸之,填充细节在后,复杂科学建立大框架在先,即先寻找可测实事系列或协同动态,然后定位案例):每卦之内都有六天,或六个变化,合在一起仍能显示阴(六)或阳(九),那么十八个变化可以显示三个阴(六)或阳(九),即组成一卦(十有八变而成卦)。八卦只是小成,因为还需要八卦成列和八卦相荡(触类而长之,见图 13 和图 14 的甲和乙),才能再次出现河图洛书,即再次构造演算"大衍之数"等等(见上文)。



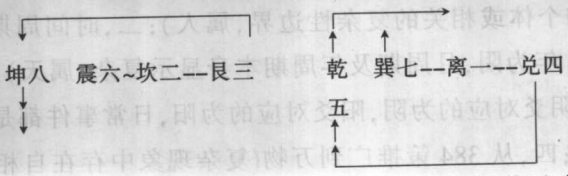
甲:八卦成列(按原序,见本书第 3—1 节),分而为二,从一维到二维(生成乙图)

(八卦符名右旁配置数字的原则见第 4–3 节图 10 的图注)



乙:刚柔相摩(参见丙图)　　丙:河图(用等量黑白圈替换乙图数字,分出阴阳)

图 13:八卦成列象在其中之一:八卦生河图(甲生乙,乙生丙)



甲:八卦成列(按原序,见本书第 3–1 节),分而为二,从一维到二维(生成乙图)

(八卦符名右旁配置数字的原则见第 4–3 节图 10 的图注)

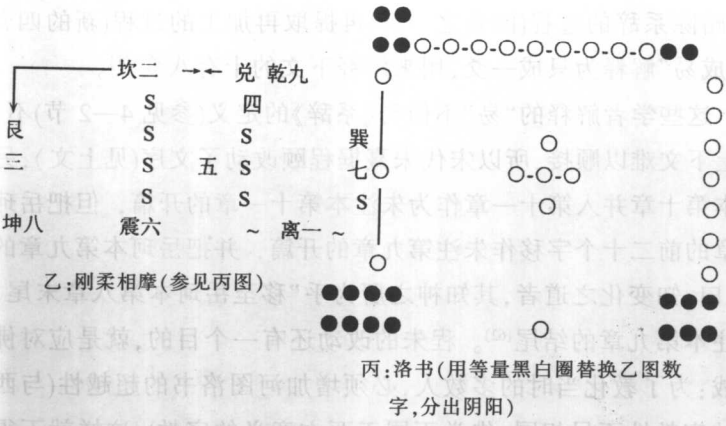


图 14:八卦成列象在其中之二:八卦生洛书(甲生乙,乙生丙)

这样的信息提取加工和再提取再加工的过程有助于认识复杂现象(天下之能事毕矣),提示形而上的规律(显道,具有预测性和可检验性),升华德与行(神德行,神是动词,与显一样),应对(酬酢)环境(万物)的变化,强化可持续秩序的内在活力(祐神),即强化自组织过程中的奇怪吸引子或“一定的信息量中的规范”[59]。自组织过程是紧致的平稳过程,平稳过程是紧致的马尔科夫过程[60]。

以上是子张在河图洛书的基础上根据孔子的精神加以发挥(创新)而得到的复杂科学模型,现代术语可称为河图洛书知识论,包括近代数学中的信息论,但不止于信息论,而是加上了一定信息中的规范。

东汉时期的《周易》学者对于简单科学的熟悉程度小于子张时期(但比近代新文化运动之后的多数文科学者更熟悉简单科学),所以没有认识到子张充分开发 49 个随机变量所含信息的高效性。这些学者采用重复操作的低效率方式(很可能是早期的方式)得出本卦和之卦(效率约为图 11 所示的十八分之一);而且忽视了子张推算阴历置闰以配阳历的成果,对于“策”和 216、144、11520 等作了不同于上文的解

释，略除系辞的过程(四营之一)和再提取再加工的过程(新的四营)，并把“成易”解释为只成一爻，用来解释下文的十有八变[61]。

这些学者解释的“易”不但与《系辞》的定义(参见4—2节)不合，而且上下文难以顺接，所以宋代朱熹据程颐改动了文序(见上文)，另把岳珂本第十章并入第十一章作为朱注本第十一章的开篇，但把岳珂本第十章的前二十个字移作朱注第九章的开篇，并把岳珂本第九章的首句“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎”移至岳珂本第八章末尾，作为朱注本第九章的结尾[62]。程朱的改动还有一个目的，就是应对佛学的挑战：为了教化当时的多数人，必须增加河图洛书的超越性(与西方所说的宗教性不尽相同，佛学不同于西方意义的宗教)，这样就不得不减少河图洛书的科学性(参见上文所述的改动细节)。

子张不但利用八卦发展了知识论，还利用八卦把北辰模型从形而下的器物层面升华为形而上的太极图：“是故耆之德圆而神，卦之德方以知”(岳珂本《周易·系辞》上传第十章)。把八卦(德方)排成圆圈(德圆)是太极，依原序阴阳分开是两仪(对比图15和图13甲)，阴阳自旋，坤乾插入对方是四象(图16)，用连续的几何曲线替换八卦，就成了纯粹的几何图形，即太极图(见第4—2节的图10)。太极图是最抽象的形而上表述。

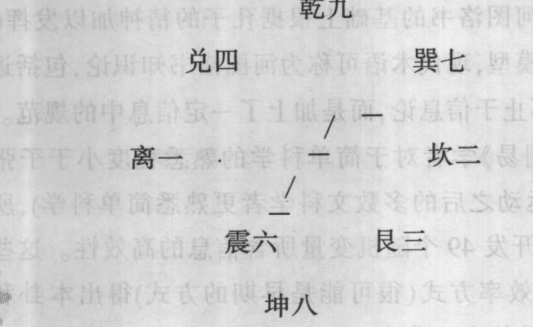


图15：八卦先天(天道)方位图(从河图衍生)

(八卦符名右旁配置数字的原则见第4-3节图10的图注)

离一

巽七　　坤八

震六　　兑四

艮三　　乾九

坎二

图 16:八卦后天(人道)方位图(河图洛书组合)

(八卦符名右旁配置数字的原则见第 4–3 节图 10 的图注)

《系辞·上传第九章》(朱注第十章,另有编辑)对第八章的具体操作加以概括,在数理基础上重新介绍河洛知识论:"子曰:知变化之道者,其知神之所为乎!易有圣人之道四焉(上述四营的概括)……参伍以变(参相关于观天[63],五是河洛加减表的中心,伍=人+五,兼涵天地人,参见第 4—2 节图 6),错综其数,通其变遂成天地之文,极其数遂定天下之象……极(天球北极)深而研(磨[64],这里指磨制璇玑)几(细心校准[65])也……子曰:易有圣人之道四焉,此之谓也"(括号中祥平所加)。

《系辞·上传第十章》(朱注第十一章,但章首移至第九章首)把天相关于奇数(一,三,五,七,九),把地相关于偶数(二,四,六,八,十),在河洛知识论(易)中,通过天数地数来"开物成务":"是故圣人以通天下之志(引用《彖·同人,睽》'唯君子为能通天下之志','男女睽而其志通也……睽之时用大矣哉')……是故蓍之德圆而神(引用《彖·坤》'坤厚载物,德合〈圆〉无疆,含弘光大,品物咸亨',坤字是《彖》作者所造,右半象形于蓍草,早期用竹筮,当时黄河流域多竹,召公封于燕,改用蓍草,新耕农地旁多蓍,《彖》作者当是召公之子,《象》作者当是召公之孙)……是故阖户谓之坤,闢户谓之乾(伏羲时代所说的阖户,在北面封闭,正如

先天卦序北面的坤;伏羲时代所说的辟户,在南面开门,正如先天卦序南面的乾)……见乃谓之象,形乃谓之器,制而用之谓之法,利用,出入,民咸用之谓之神。”

《系辞·上传第十一章》(朱注仍为第十一章,但章末移至第十二章):“是故易有大(读泰)极(引用孔子创立北辰模型时对《尚书·舜典》的解说,源自更早期的先人)……是故法象莫大于天地(引用《彖·贲,剥,咸,恒》‘观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下’,‘观象也,君子尚消息盈虚天行也’,‘天地感……圣人感……观其所感……’‘天地之道恒久而不已也……圣人久于其道而天下化成’)……是故天生神物(引用《易·颐,初九》‘舍尔灵龟’和《彖·颐》‘天地养万物’)。”

第十章和十一章引用文献,与第一二三章引用文献相呼应,把河洛知识论(易)放在深厚的文献基础上。易字的含意兼有极星、玄和变易,超越了白昼之日和黑夜之月(“易”的上半是日,下半是月的斜写,见本书第1—4节),与第一章的易字含意不同,与第二章的易字含意相补:子张把极星、玄和变易作为河洛知识论的源头。有字的含意是佑。

“易(日,月)有(佑)太极”是北辰模型(北辰,众星)的另一种说法。《系辞》第十一章引用“易有太极”的目的是建立太极模型,正如引用“刚柔相摩”的目的是说出“八卦相荡”(见上文)。北辰模型和太极模型是河图洛书知识论的源头和归宿(极比象更抽象),太极图显示的“易有四象”也与日常生活相关,即白天、黑夜、白天的阴霾、夜间的明月,“易曰:自天佑之,吉无不利”(此句朱注本移至下章)。

《周易·系辞》上传(岳珂本)第十一章的开篇是从抽象到具体(下段引文括号中为祥平所加,参见第4—2节关于温差液花实验的有关术语):“是故(以下引用孔子创立北辰模型时对《尚书·舜典》的解说)易(玄、极星和变易)有(佑)大极(相对静态的核心),是生两仪(从混沌到区分,这是北辰的发展),两仪生四象(平衡态秩序),四象生八卦(非平衡态秩序)

……天垂象(慧星),见吉凶(慧星引发潮汐及气象变化,水旱灾害),圣人象之(模拟慧星绘成凤凰)。河出图(慧星引力导致河水中出现图样),洛出书(洛邑营造过程中烧出的黑色轮廓很像墨迹书写[66]),圣人则之(河中图样启发殷代圣人〈人名待考〉创制了双层结构的河图;洛邑的城墙轮廓启发周初圣人召公创制了单层结构的洛书,参见第4—2节)。"

到了《系辞》,先天八卦☰坤在北,键乾在南,既则河图,又则洛书:用一替换☰的下码,辰震排在东北,用一替换☰的中码,习赣坎排在西,用一替换☰的上码,根艮排在西北,与北方的☰邻接,这个逆时针循环的四个图符中全都有两个以上的六,在洛书中,从六到八是逆时针;仿此,南—西南—东—东南的四个顺时针循环的图符中全都有两个以上的九,在洛书中,从九到七是顺时针,先天八卦和洛书都是单层结构;八卦不是用黑白圈构筑,所以把两个以上的六和九分为北南两集,再拼成一圈,不能像河图洛书那样穿插黑白,先天八卦启发子张绘制太极图中的太极和两仪,四象引出后天八卦:先天八卦逆时针转45度,☰从南半入北半,键从北半入南半;洛书中的六逆时针转45度为河图中的六,所以后天八卦也是既则河图,又则洛书。

《系辞·上传第十二章》(末章)总结上传:"形而上者谓之道"。

《周易·系辞》下传第一章补充了从八卦到河图洛书(象)的过程:"八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在在其中矣。"参见图13和图14中从甲图到乙图再到丙图;以及洛书中各方向数字之和为十五,六(阴爻)和九(阳爻)相加(重之)等于十五,也就是"因而重之,爻在其中"(爻的词意是十五或十[67],因意为隐[68])。

《系辞》下传第二章"古者包牺氏之王天下也"补充了八卦的由来(与上传设卦观象及观天文呼应):早期的八卦是八个方位上的卜土,即居处周围土堆(墙,圭)上插着小树枝(卜)或其他伪装,类似于鸟兽的保护色:"仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,

远取诸物，于是始作八卦”。居处周围的八卦呈圆形排列[69]。伏羲时期没有长久定居，处于游耕状态[70]：“以佃以渔，盖取诸离”。引文中的“离”是通行本《易经》第 30 卦(帛书第 49 单元，原序第 55 个星期，《系辞》之前不称卦)的标题(帛书标题为罗)，这样就进一步把伏羲时期与《易经》关联起来。《系辞》还用这种方法把神农、黄帝、尧舜与《易经》关联起来，从而与孔子推算的北辰相衔接(见第 4—2 节)。辰是更替变化[71]，易的原意正是“日夕”(另见上引上传第四章和第十一章)。另一方面，易的复杂性大于辰，所以子张把辰发展为易。

《系辞》下传第三章补充解释易、象、彖、爻，以及(朱注本分为第四章)八卦的阴阳区分和(朱注本分为第五章)“辞”的重要内涵。

《系辞》下传第四章(朱注本仍为第五章)也是“辞”的重要内涵(所以朱本合之)。

《系辞》下传第五章(朱注本第七章)再次补充“易”作为河洛知识论的含意：“其称名也，小；其取类也，大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐，因贰以济民行，以明失得之报。”

《系辞》下传第六章(朱注本第七章)补充了《易(经)》的由来：“《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者，其有忧患乎！”子张所处的当代是春秋时期，近古是东周前期和西周，中古是商代直至商周之际，即召公生活的时期，召公的忧患见《尚书·召诰》及《易》中所记(参见本书第 3—4 节和第 3—5 节)。

《系辞》下传第七章以“《易》之为书也”开篇，文中有一个“《易》之为书也”，《系辞》下传第八章之中又有一个“《易》之为书也”，朱注本分别作为第八第九第十章的开篇。

岳珂本第七第八章 (朱注本第八第九第十章) 补充《易》作者的“道”，也就是“文以载道”的道。书比辞更丰富，相当于现代说的文章风格。通过“道”的体认，最后再次推定(朱注本作为第十一章)：“《易》之兴

也,其当殷末之世,周之盛德邪!当文王与纣之事邪!……此之谓易之道也。”(第六第七第八章可合为一章)召公既见到了殷末之世,也见到了周之盛德;《易》中重复记录的重大事件主要是文王与商纣之前的事,对于近期事件较少重写(见本书第 3—4 节)。

《系辞》下传第第九章(朱注本第十二章)补充上传第十二章的总结,即阴阳八卦的功能和具体应用。

《系辞》上下传共二十一章(朱注二十四章),以河洛知识论和太极模型为中心,严整完备。

4—5 五行相生相克:一类不足以亟

帛书中没有《彖》、《象》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。帛书中有《易》和《系辞》。帛书《易》与汉传宋本相差很大(参见本书第二章第三章和附录)。帛书《系辞》中没有大衍之数的那一段(参见第 4—4)。帛书比汉传宋本中增加的文献是《二三子问》、《易之义》、《要》、《缪和》、《昭力》。

根据帛书内容可以逆推:帛书《系辞》是子张的初稿。由于《系辞》中引用了《彖》《象》的重要结论,而河洛知识论中的辞(文句)只包括《易》中的文句(见本书第 4—2、4—3 和 4—4 节),所以帛书中没有把《彖》《象》包括在内。初稿完成之后,子张师生与子夏师生讨论交流,子夏之门人写了《文言》(详见下文),促使子张师生作了《二三子问》、《易之义》、《说卦》、《序卦》、《要》、《缪和》、《昭力》。在《说卦》和《序卦》定稿之前,其他各篇(不包括子夏门人写的《文言》)辗转流传到南方,最后被一个汉代的侯爵收藏,就是帛书。帛书于七十八癸丑(西历 1973)年出土于湖南长沙马王堆汉代一个侯爵的墓中。

汉传宋本《周易》最后由《杂卦》的作者定稿,在《系辞》中加入了大衍之数的一段,还加入了《彖》《象》《文言》《说卦》《序卦》和《杂卦》,没有收入不成熟的《二三子问》、《易之义》《要》、《缪和》、《昭力》。未被收入的

五篇中的一部分内容被编入了《说卦》《序卦》和《杂卦》，如《易之义》中的一部分内容被编入《说卦》；另一部分内容在更晚期才成熟，如《要》中的五行到了《阴阳令》中才成熟(见下文)。

《周易·文言传》是儒家各门之间学术往来的重要成果之一，其作者当是《论语·子张 1903》中记录的子夏之门人，《文言》只是部分地接受了《系辞》的结论：只接受爻，不接受卦。对于爻的接受也有很大保留，真正接受的是大道之言(参见《论语·子张 1904》)，所以标题是“文言”——文中之言，无关于六码符码。

《彖传》和《象传》用三码符号及两种符码(奇，偶)来解释《易经》，用于预测(占卜)，在子夏看来，这只是小道。《系辞》把八个三码符号都称为卦，把两种符码(奇，偶)通称为爻，在子夏看来，也是小道。

《文言》的作者兼采老师子夏和师叔子张。按照老师子夏的教导，《文言》不涉及三码符号，也不用两种符码进行预测，而是直接解释汉传宋本《易经》第一个单元《乾》和第二个单元《坤》的文字部分(大道致远)，包括对《彖》《象》和《系辞》的变通理解，即文中之言或文雅之言，所以称为《文言》。

《文言·乾》开篇把元、亨、利、贞(参见第 4—1 节)全都解释成子夏宏扬群性儒学(参见第 4—2 节)的大道：善之长也，嘉之会也，义之和也，事之干也。《文言·乾》的最后，采用师叔子张的物性儒学，借用六爻来说明阴阳互动的大道理(大道)：

“六爻发挥，旁通情也。时乘六龙以御天也，云行雨施天下平也。/君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。/君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。易曰：见龙在田，利见大人，君德也。/九三重(读虫)刚(乾九为阳爻，三为阳位，阳为刚)而不中(五或二是中位)，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。/九四重(此字应删)刚而不中，上不在天，下不在

田，中不在人(人应该在第三位)，故或之。或之者，疑之也，故无咎。/夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天(大人的默合于道的意)而天弗违，后天(知识和理性)而奉天时。天且弗违，而况于人乎。况于鬼神乎。/亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎(那么什么样才是圣人呢)?知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎(这样可以说是圣人吧)。"(括号中是把朱熹的解释译为现代汉语；近代决策者往往一味追求直线发展，正是引文批评的"亢言"[72]。)

子张借用爻字统称六(阴)和九(阳)，不涉及占卜，只有算术[73]，所以不是小道，而是大道的重要组成部分之一，即天人合一的自然科学。

《文言》取这个含意，所以六爻(数量性的抽象)对应着六龙(可识别的具体)；旁通情对应着天下平。数量本身无情，旁通才有情。《乾》中的每一爻都与一段文字对应，所以是旁通。通向下文的君子、大人和圣人，即大道的另外两个重要组成部分，历史型的修心修身学和通才型的组织管理学(参见第4—2节)。

上段引文中直引《彖·乾》"时乘六龙以御天"，但把"云行雨施品物流行"(小道)改为"云行雨施天下平"(大道)，不(弗)用那些隐而未见行而未成的小道(如品物流行)。《杂卦》作者编辑《周易》时收入《彖》《象》，与《文言》相对照。

上段引文中只有"九三重刚而不中"和"九四刚而不中"似乎是小道，但是用作对君子的告诫(要警惕，要疑惑)，仍归于大道，而且取譬(爻位)不远(参见图17)。《文言》作者不太熟悉八卦也有配数，更不熟悉八卦配数源自参天两地(这些内容在《系辞》中是略写，参见第4—3节和第4—4节)，所以认为"卦"与数学无关：八卦分为阳卦阴卦(《系辞》下传第三章)，必是四阳四阴(后人又区分为两种太阴和两种少阴，两种太阳和两种少阳，见第4—3节中的图10)之后才是八卦之一。卦之取譬，

比爻之取譬远得多。取譬愈远，其道愈小(参见图 17)，所以《文言·乾》筛除了卦，只取《系辞·上传》中的局部(爻)。

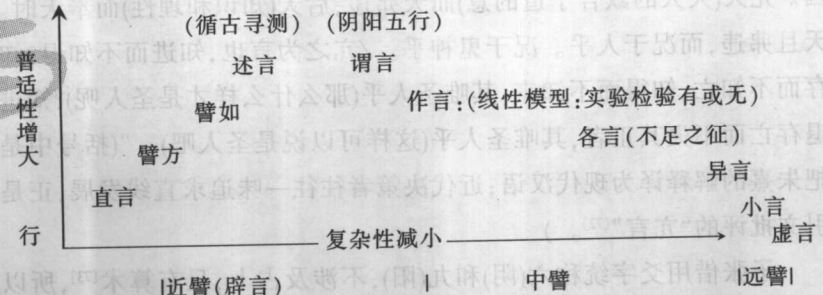


图 17：十类语句的复杂性和普适性(儒家重视前五类半：言不离行，取譬不远)

(直言是在特定场合下似乎不假思索而说出的话，以及直书史事或口传信史。与直言不同的是辟言，即譬，包括近譬〈譬方，譬如，述言，谓言〉、中譬〈作言，各言，异言〉和远譬〈小言，虚言〉。辟的原意为开辟，或开辟者，早期相关于田土。越近的辟田，对人的好处越直接，尽管比不上原有的田或域。辟言〈譬〉也是这样。不同时代不同社会中的直言和辟言可能相同，也可能不同。如汉唐宋明清是不同的时代，中国与朝鲜是不同的社会，但是多数人都以孝悌为本〈直言〉；可是在孔子时代，贤人们才以孝悌为本，参见《论语·学而 0102 和 0106》。又如中世纪的欧洲，多数人认为地球是宇宙的中心〈直言〉，灵魂的最佳寄托是天堂〈近譬〉；可是文艺复兴和宗教改革之后，太阳中心论〈被验证的作言〉逐渐被多数人接受，到 20 世纪成了直言。灵魂逐渐成了异言或远譬，哲人们另寻安顿灵魂的领域〈各言〉。欧美自文艺复兴之后以中譬〈作，各，异〉为主，甚至远譬〈好莱坞，外星人，通灵人等〉泛滥，最重要的原因是逆反于中世纪的直言和近譬。距直言最近的辟言是将心比心，即《论语·雍也 0630》中的譬方："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已"。从自己的愿望去理解对方的愿望，尽量帮助对方〈尤其是志同道合的人〉实现愿望，往往有助于长效地维护群体延续。原有的直言是：希望对方帮助自己实现愿望。譬如是用多数人熟悉的事物〈如极星，相对简单〉去类比多数人尚不熟悉的事物〈如为政以德，相对复杂〉。孔子时代的多数人还不熟悉《论语·为政 0201》中的"政"(辟言)，所以

要类比。在孔子时代，譬如可以被视为两个一字词组成的词组：譬中之如，也就是间接认识路径〈辟言〉中的类比路径〈如〉。在现代汉语中，可以把“譬如”视为孔子新创的一个二字词，但譬如的原意不是简单的“好像”，而是“类比型的理论模拟”。《论语·述而 0701 和 0702》中的述言〈循古寻测，以史为鉴，含信与默识〉和《周易·系辞》中的谓言“一阴一阳之谓道”比譬如更远，但仍属于近譬，因为都没有把复杂现象简单化。述言只是把一个又一个复杂现象按时间顺序整合起来，寻找可测实事系列定位案例。《诗经·大雅·抑》中“于乎小子，告尔旧止。听用我谋，庶无大悔。天方艰难，曰丧厥国。取譬不远，昊天不忒。回遹其德，俾民大棘”中的辟言〈譬〉是述言：过去有过的旧止或丧国史鉴对于当前的决策来说是间接认识，不是原有的直言。在当时，直言是当下的急功近利，不考虑负效果，很可能重蹈覆辙〈极数通变规律〉。谓言也没有简化直言，只是消化〈胃〉直言，即把直言中的复杂现象分成相对无序〈阴〉、相对有序〈阳〉和有机关联的几大块〈如五行〉，以及一级级地分得更多，建立非线性模型，参见本书第 4—2 节中的表三；现代术语是结构型的假设模型，不同于类比模型〈譬如〉、序列模型〈述言〉和因子型的假设模型〈作言〉。作言是线性模型，不属于近譬，而是与近譬最接近的一类中譬，即把复杂现象中的非线性关联简化，只保留线性关联：假设相对独立的基本因子〈如质点，有质量，又如理性人，追求最大收益〉，以及因子与因子之间在一定条件下线性相关〈如引力，又如交易互利〉，建立线性模型〈如牛顿定律，又如一阶均衡，均衡价格〉。用模型预测的现象得到实验或实践的支持之后，作言被多数人承认，就成了简单科学的结论。述言和谓言预测的现象得到实践支持之后，是复杂科学的结论。科学是用事实预测事实的可检验的未被证伪的推理过程。简单科学和复杂科学的结论经过教化普及之后常常成为直言〈如太阳中心论〉。各言是《论语·公冶长 0526，先进 1108》中讨论的一家之言，即《论语·八佾 0309》讨论的不足之征，也是中譬，但比作言更难检验，只在小范围的人群中谋求承认，缺少普适性。例如哲学，寻找思维立论的非直言基础〈存在，先验逻辑，永恒客体，能悟道的主体，绝对精神〉，在欧美社会中只限于人文知识分子和其他有人文关怀却不满足于宗教的少数理性成员，普适程度较小。哲学不是欧美社会中的显学，自然科学和简单经济学〈线性模型或割裂有机〉才是显学〈有预测有检验〉，宗教不只是学。异言是《论语·为政 0216》中批评的异端邪说，是走向极端的各言，比各言更多地诉诸感性，较少理性，是最远的一类中譬。远譬中的理性更少，感性更多：或是

假直言〈小言〉,或是反直言〈虚言〉。假直言是模仿直言或模仿近譬参见《论语·子张1904》,或故意掺假,如小说故事,小道消息等:捕风捉影,编造出无数的巧合,巧误,巧情,巧理,巧梦,巧幻等等〈无巧不成书〉。说者和听者都采取姑且言之姑妄听之的态度。反直言是故意说反话〈悖论,诡辩〉,颠倒黑白,故弄玄虚,如无为有,虚为盈,白马非马等等,参见《论语·述而 0726》,说者和听者都采取破罐子破摔的态度。人类认识的起点〈观察体验识别〉和终点〈接受检验〉都是直言。直言是复杂性最大的言,对应于人类行为,是科学的原生基础,也是判断辟言〈譬〉是否有益于群体延续的主要依据。儒家主张取譬不远,还主张言不离行,言行一致,即《论语·子路 1303》所说"名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣"。科学精神可以表述为八个字:言不离行,取譬不远。)

《系辞·上传》的开篇"天尊地卑,乾坤定矣,卑高以陈,贵贱位矣"和结语"默而成之,不言而信,存乎德行"都是大道,与老子《道德经》的取向大不相同。

《文言·坤》取譬更近,既无卦字,也无爻字,基本摆脱了《系辞》的影响。

《系辞·下传》则取譬更远,开篇"八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣",结语"八卦以象告,爻彖以情言,刚柔杂居而吉凶可见矣……将叛者其辞惭,中心疑者其辞枝,吉人之辞寡,躁人之辞多,诬善之人其辞游,失其守者其辞屈"。

《系辞》在当时取譬较远,但是子张和学生们与子夏及其门人相互交流,促成后继的《说卦》等重要文献,细述八卦配数,回归大道(天人合一的自然科学),正如六爻。子张之儒还把阴阳细化为五行,回归取譬不远的范围。

上引《文言》"先天"源于《彖》中的一元之"天"(参见第 4—1 节)和《系辞·上传》第五章"一阴一阳之谓道"和第十二章"形而上者谓之道,形而下者谓之器"(参见第 4—3 节和第 4—4 节)。正如近代康德"纯粹先天知识"源于古希腊亚里士多德的《形而上学》和斯宾诺莎用理性重

塑的上帝[74]。中华文化比欧美文化更迅速地跨过追述“先天”的阶段，相关于东亚环境条件较严酷(参见第 4—1 节和第 4—2 节)。《文言》作者一定还写过类似于康德的更详细的论证，但是随着复杂科学和阴阳五行的发展，这些论证被时代淘汰了。

《文言》对卦的筛除激发了子张师生更透彻地介绍八卦配数及河图洛书知识论(参见第 4—3 节和图 10)，记录在帛书《易之义》中。

《易之义》中的 16 个“子”都指子张，作笔记的学生是缪和的“先生”，也就是《说卦》的编著者和《要》的作者。他是缪和、吕昌、吴孟、庄但、张射、李羊和昭力的“先生”，以下简称七生师。七生师是帛书《二三子问》和《易之义》的记录人。他是子张的学生。《序卦传》的作者当是缪和，《杂卦传》的作者当是昭力。

《二三子问》中有 29 个“孔子曰”，《要》中有 4 个“夫子曰”。如果只说“子”，那么专指子张。“先生”专指七生师。在《缪和》《昭力》中也是这样。只有在不会产生误解的语境中，“子”才指孔子或七生师。例如，“子曰”谈话中说到的“子曰”，后者不是指子张，而是指孔子；又如七学生之一“问(于)先生曰”之后的“子曰”不是指子张，而是指七生师，即《说卦》的编著者和《要》的作者。

《说卦传》共十七章(朱注本十一章)，对照帛书《易之义》可知，前五章是编辑子张的言论，后十二章是七生师的阐发。

前五章补述了《系辞》中略述的八卦配数(见第 4—4 节及下文)，以及从河图洛书的数字演化出来的八卦方位。由于略述，《文言》作者没有认识到子张之儒所说的卦之中内含着数学(相当于近代的代数符号，参见第 4—2 节图 8)，所以《文言》不言卦(参见上文)。

《说卦》第一章把河洛知识论(易)归诸数学：“昔者圣人之作易也(非一日之功)，幽赞于神(圣人在夜间用心算)，明而生蓍(白天把计算结果表达为可见的算筹)，参天两地而倚数(夜间观测星空，白天测量土地，

把参和两作为乘方的底数和指数，参的两次方等于九，配乾，两的参次方等于八，配坤)。观变于阴阳而立卦(坤阴变而立震坎艮，乾阳变而立巽离兑)，发挥于刚柔而生爻(乾的三爻都是刚，下爻发挥，生柔以代，减二，得巽之数七，仿此得兑四离一，见第4—3节图10之注；坤的三爻都是柔，下爻发挥，生刚以代，减二，得震之数六，仿此得坎二艮三，见第4—3节图10之注)，(八卦配数)和顺于道(一阴一阳)德(得)而理于义(用数学模型来模拟日常的习俗行为)，穷理尽性以至于命(最概括的数学模型可以模拟事物的共性，逐级细化，最后落实到具体的生命之中)。”

上段引文的括号中为祥平所加，与魏韩康伯、唐孔颖达、宋朱熹的理解有差异。祥平所据是《系辞》文本和甲骨文或金文石文小篆造字本意。简述如下。

一、幽明对应于昼夜(《系辞》，详见第4—3节)，神明不是二字词(参见第4—1节关于性命的讨论)，也不是两个一字词的连用，而是分断在二句之中：神是上句之尾，明是下句之首。明与上句之首幽相应。

二、神的含意是可传承的心灵(参见第4—3节)。神的金文构型是左示右申，会意为精神性的传承：示是祭祀，相关于祖先传承，申象形于熏草(见第4—1节)，以香火会意精神性的内涵(详见第4—3节)。《周颂·时迈》“怀柔百神，及河乔岳，允王维后”中的百神是不同于周王室的神，这些氏族或宗室的神相关于各自聚居的河流、大树(乔)、山岳等，长久稳定，代代相传。

三、蓍用作算筹，见第4—4节。“生蓍”是按一定次序排列的蓍，也就是计算结果。中国筹算类似于近代的算盘，个十百千有一定的位置，第一个位置上放一根蓍，表示一。第二个位置上放二根蓍，表示十。余类推。第二个位置上放二根蓍，表示二十。余类推。汉代之后常把先秦文献中的“蓍”(读尸)等同于“筮”(读事)[75]，其实这两个字在早期十分不同。“蓍”只是一种草，菊科，叶互生，干燥后可制熏草，即申(甲骨文的构

型中示出一茎和两片互生的叶，干折弯，参见第 4—4 节和第 4—1 节)，《诗经·曹风·下泉》“冽彼下泉，浸彼苞蓍”中的蓍与稂、萧并列，只是草。这种草制成熏草后可以用于占卜的场合，在这种场合还要用“筮”，蓍与筮各有各的用处。《系辞》“蓍之德圆而神”明示出蓍与申(坤)和神的关联(详见第 4—4 节)。蓍不只用于占卜的场合。在春秋时期，除了用作熏草之外，干燥的蓍主要用作算筹。后来数学计算越来越普及，越频繁，才有了竹制的算筹。竹制的算筹比蓍耐用，但是成本较高，需求上升到一定程度才出现。竹制的算筹与筮不同，算筹必须轻便，加工比较细致，还不能太昂贵，筮比较昂贵。《系辞·上传第十一章》“探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物(引用《易·颐，初九》‘舍尔灵龟’和《彖·颐》‘天地养万物’)，圣人则之”中的蓍和龟是两种不同的“神物”，蓍用于探赜(读啧)和钩深，龟用于索隐和致远。探赜(意微[75]，不隐)和钩深(不远，参见上图 17)大致相当于现代所说的识别真实事物的微小变化，建立数学模型，即应用数学(参见第 4—2 节图 8)。蓍的这个用途到了《系辞》中被提升到与龟并列，略高于筮。

四、“参”是用璇玑仪观测天球北极时用来定位的三颗星(参见第 4—2 节图 5 及其图注)。“参天”就是用璇玑仪观测天球北极，其中的“参”是三个一组，不同于序数中的三。三个一组的“参”和二个一组的“两”(见下文)在八卦配数的过程中用作乘方的底数或指数(倚数)。参是三个一组，与三不同。两是两个一组，与二不同。八卦中的乾是三个一组的☰，正如参。八卦中的坤不但是三个一组的☷，而且每个符码是两个一组的“⚋”，正如两。甲骨文中没有“参”，但是父乙尊中有参。父乙尊上的金文与甲骨文都属于商代，甲骨文主要用于占卜，参字与占卜无关，所以没有出现在甲骨文之中。父乙尊中的“参”下半是人(坐姿)，上半是目光连着三颗星，目光的出发点有一短竖线，下接稍长的横线中点[76]，像形于通过璇玑仪(参见第 4—2 节图 5)圆盘(横线)上的三个缺口(各定位一颗星)来定位玉衡的方

向。在西周时代的金文(如毛公鼎等)中,参的构型略去横线,下半改为仪器支架,另加三道光线[76],显示已经完成了仪器定位。参字的词意是与天球北极相关的三颗星,或其中最重要的一颗即参星(读森)[77],引伸意(读惨的第一声)是高悬着的参照物(相对于天球北极),以及参谋,参照,参与(辅佐)等。参星之所以最重要,是因为太阳落山之后,参星最先进入璇玑仪的三个缺口之一:参星在西方,最先从东方升起。

五、"两"是用测高仪测量地势时用来安置标杆和观测筒的二个平台。"两地"就是用测高仪测量地势高差,其中的"两"是三个一组,不同于序数中的二,两和参在八卦配数的过程中用作乘方的底数或指数(倚数,见上文)。甲骨文中没有"两"。两的金文构型是并置的两个丙(或略写[78]),丙是桌案的象形[79],两个丙并置,表象形于测量相对高度的仪器。这两个桌案配套使用,即测量平台,上置标杆或观测筒。被测的两点各安置一个平台,用矩和重锤线矫准平台和标杆,从一个平台上的观测筒看另一个平台上的标杆顶端,可以得到一个角度,在平地上向后(或向前)移动观测筒后得到另一个角度,利用移动距离和两个角度可以计算出平地与标杆所在地的相对高度。现代测量只用一个平台,另一边用标杆,但在最后计算时仍要减去平台高度。两在文献中的词意是长度的单位(二丈)、重量的单位(二十四铢)、车的个数(辆),相配,成偶,等,都带有量纲(测量单位)。其中二丈即是测量相对高度时常用的移动距离。

六、《系辞·上传第二章》"参伍以变,错综其数,通其变遂成天地之文,极其数遂定天下之象"(见第4—4节)是略写,重在最后的结果:伍和极。《说卦》第一章(见上文)是详写,重在探索的过程:倚数和立卦。《系辞·上传第八章》(朱注第九章)"分而为二以象两,挂一以象三"相关于二进制(见第4—4节),其中的两是两个一组(作为进位),三是序数。而《系辞·上传第二章》"参伍以变,错综其数"是指乘方的规则,与《说

卦》第一章“参天两地而倚数”相同。“错综”是指参和两分别是底数和指数(见上文乾九坤八),两和参都不是序数。参和两关联起来可以配数立卦,参和伍关联起来可以通变极数。“极其数”就是把数和天球北极关联起来,也就是河图洛书中心的“五”(加亻旁表示人的作用,见下:亟)。这样就(遂)能用数字来“定天下之象”。“极”的甲骨文构型是只保留父乙尊中参的上半,目光的尽头没有星,但是目光之下有两颗星[80],中间那一线目光所指,就是天球北极——甲骨文造字时期的天球北极没有星,北极星已偏离(详见第 4—2 节);目光之下的两颗星是参字中三颗星中的两颗,第三颗如果也放入构型中,就会遮挡目光,所以略去。父乙尊中参的下半演化为甲骨文的“亟”,即上部只保留璇玑仪的圆盘(横线),表示天空,中间保留人,但改为站姿,下加横线表示土地[81]。亟的词意与极略有不同:极是天球北极,而亟要加上地上的一极,如果把中间的人算上,就是《系辞》中所说的“三极之道”(见第 4—3 节),也就是后来说的三才。金文和小篆的亟字在站姿人的左侧增口,右侧增手,手上执小锤[82]象形于璇玑仪的观测者用口令或锤击的方式通知璇玑仪的操纵者已经定位,停止转动。这个时期的璇玑仪已经相当大,一个人难以兼顾观测和转向。亟的引伸意是“敏疾”[82]:在造字时代,最需要敏锐迅速地相互配合的行为莫过于调整璇玑仪。

七、“理”是几何图形或数学模型。甲骨文和金文中没有“理”,理的石文和小篆构型都是左为斜玉,右为里[83],会意为土地房屋的分界线、分界图。里的金文构型上田下土,会意为有一群人耕作居住[83],把土变成田,词意是一群人共同居住生息的区域(参见《论语·里仁 0401》),加上斜玉(理)表示这个区域与其他区域的边界被确定,用玉作界石。作界石的玉通常是易得的玉,很普通,不贵重,不适于作玉器。《诗经·小雅·信南山》“信彼南山,维禹甸之。畇畇原隰,曾孙田之。我疆我理,南东其亩”中的“理”是有标识的分界线,可以绘成几何图形。“疆”是为了“理”

而进行的勘定测量。正如《诗经·大雅·灵台》“经之营之，庶民攻之”中的“经”是为了“营”而进行的定位放线(参见第 4—2 节)。《左传·成公二年》“先王疆理天下物土之宜而布其利”之后引上诗，以及“今吾子疆理诸侯而曰尽东其亩而已”，都是用“理”的原意。《系辞》“仰以观于天文，俯以察于地理”(参见第 4—3 节)把“理”的词意略作引申，即不只是人为测定分划的几何图形，还包括呈现在自然地貌中的几何图形，“地理”是地自身的几何图形，正如“天文”是天自身的有规律动态图案和色彩[83]。对子张之儒来说，两者都相关于数学(参见上文参天两地而倚数)。其中的理，用现代术语来说是与几何图形结合在一起的数学模型(参见第 4—2 节至本节的图)。今文无古文有的《尚书·周官》作于汉代之后，其中“论道经邦，燮理阴阳”(理解道，规划土田，成熟的数学模型是阴阳五行)一句就是接受了子张之儒赋予“理”的内涵。“道理”的原意是：道的数学模型，或伴有数学模型的道。中国的数学是构造性的，与道相合(参见第 4—2 节)。近代所说的“理性”，可以理解为构造性数学模型表述的共性。

《说卦》第一章与八卦方位图合在一起，很容易理解乘方规则和立卦过程，因为八卦配数都写在太极图和方位图中(第 4—3 节图 10、第 4—4 节图 12、图 15、图 16 和下图 18)。

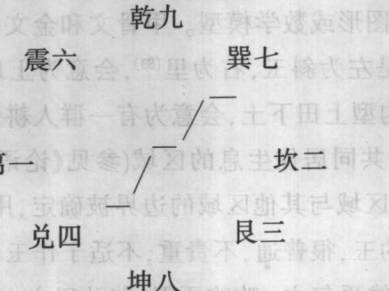


图 18：八卦先地(地道)方位图(从洛书衍生)

(八卦符名右旁配置数字的原则见第 4-3 节图 10 的图注)

秦始皇焚书坑儒后图形散失，曾影响后来的学人理解章首的数学内涵。

《说卦》第二章仍以“昔者圣人之作易也”开章，从性命之理回溯讨论三极之道：立天之道(阴阳)、立地之道(柔刚)、立人之道(仁义)、六画六位(三才两之，即3乘以2，六码符号)，至此而与《文言》作者认同的六爻衔接。

《说卦》第三章介绍八卦先天方位，也就是从河图(加法表)衍生出来(倚数)的方位(见第4—4节中的图15，逆程序走八卦成列，象在其中，见第4—4中的图13和图14)。这一章的八卦采用《彖》《象》中的术语：天、地、山、泽、雷、风、水、火。其中“水火不相射，八卦相错”指坎(水)在西，离(火)在东，但是并不是面对面，因为坎和离处于两仪的衔接处，相互错开，上下两半不是半圆对半圆(见第4—4节图15)。章末“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”是说人类计数从小到大(从一到二到三等等)，源于积累(往者)；而河图洛书知识论预测未来(极数通变)，所以先天方位的数字从大到小，即奇数从九(上)到七(右上)到一(左)，最后到偶数四(左上，以上是阳仪)；偶数从八(下)到六(左下)到二(右)，最后到奇数三(右下，以上是阴仪)。

《说卦》第四章(朱注本第四章和第五章)介绍八卦的后天方位，首先是洛书(减法表)衍生出来的方位，然后与河图衍生的方位组合而成后天方位。这一章的术语既有上一章的雷风，也有日常用语雨(水)日(火)，还有《易》中的艮兑乾坤(山泽天地)，显示后天方位是天道和地道之间的人道(参下文)。洛书衍生的方位是：六震雷(西北，右下)七巽风(西，右)二坎雨水(西南，右上)一离日火(北，下)组成两仪的右下半，三艮(东，左)四兑(东南，左上)九乾(南，上)八坤(东北，左下)组成两仪的左上半。河图洛书组合而成的八卦后天方位是(见第4—4节中的图16)：六(左东)七(左上东南)一(上南)八(右上西南)，这是洛书中相互衔接的两对

(一和八都是仪尾,在洛书中互邻);四(右西)九(右下西北)二(下北)三(左下东北),这是河图中相互衔接的两对。

《说卦》第五章(朱注本第六章)介绍洛书衍生的方位(参见上章,四二逆数,七一逆数,左上半二四间的九隐去,右下半七一间的八隐去,见下文),即先地方位(见上图 17)。术语与第三章同,但插入艮(山),以显示地道。本章开始"神也者,妙万物而为言者也"源于《系辞》"二篇之策,万有一千五百二十,当万物之数也"(详见第 4—4 节)。地载"万物",先地方位与先天方位相应(震六与兑四互换)。河图为阴,阴生阳(先天);洛书为阳,阳生阴(先地)。上述的后天方位也可称为后地方位或天地方位。

严格说来,"先""后"都应去掉,第三四五章描述的三个方位应该分别称为天道方位、人道方位和地道方位。

地道方位的顺序是六震雷(左上)九乾天(上,隐而不述,以合洛书)七巽风(右上)一离火(左),以上是阳仪;八坤地(下,隐而不述,以合洛书)四兑泽(左下)二坎水(右)三艮山(右下),以上是阴仪。

《说卦》第六章至第十七章(朱注本第七至十一章)是七生师对《系辞》的阐发:把八卦与更多(更细)的事物(含动态)相对应,采用通行本《易》中的术语。

第六章的乾健,坤顺,震动,巽入,坎陷,离丽,艮止,兑说(悦),基本上重复《彖》《象》,但把震亨(《彖》直引《易》中原文)改为震动,重巽以申命改为巽入,习坎重险改为坎陷,强调了"易"的动态。

第七章开属相之先:乾马,坤牛,震龙,巽鸡,坎豕,离雉,艮狗,兑羊,进一步落实万物。

第八章是人体解剖:首腹足股耳目手口。

第九章是家庭成员:乾天称父,坤地称母,长男(震)长女(巽)中男(坎)中女(离)少男(艮)少女(兑)。

第十章到十七章分述八卦的多项对应,有些内容重复上文,内涵五

行、六府九功(见下文)、八类(六府加末二章的果和畜):第十章“乾为天为圜为君为父为玉为金……”,第十一章“坤为地(土)为母……”,第十二章“震为雷,为龙,为玄黄……为的颡,其于稼也,为反(阪)生其究……”,第十三章“巽为木,为风,为长女……”,第十四章“坎为水,为沟渎……”,第十五章“离为火,为日……”,第十六章“艮为山,为径路……为果蓏……”,第十七章“兑为泽,为少女……为羊”。

七生师编著《说卦》,托借八卦,大类为八,所以没有突出五行,但是他从孔子的北辰模型和子张的太极模型中认识到复杂现象的五个一级成分(参见第4—2节),所以另写了《要》,把五行作为“地道”(万物,复杂现象)的核心。

《要》尾段是《易》、《系辞》、《彖》、《象》和《说卦传》的概括:“故易又(有)天道焉,而不可以日月生(星)辰尽称也,故为之以阴阳。又(有)地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之以柔刚。又(有)人道焉,不可以父子君臣夫妇尽称也,故要之以上下。又(有)四时之变焉,不可以万勿(物)尽称也,故为之以八卦。故易之为书也,一类不足以亟(极)(二十二行)之,变以备其清(情)者也,故谓之易。”[84]

《要》中五行的循环顺序与《说卦》相同,但起点选为水,源于《尚书·洪范》中的水火木金土。

《洪范》中的五行没有生克相关,是纯粹的“行”:水下行(润下),火上行(炎上),木曲行或直行(曲直),金短距离行(从革),土撑推式行(爰稼穑)。

《要》中“水火金土木”是五行生克关系的首次表述:前三行(水火金)是顺克,后三行(金土木)是中生:在“地道”中,土生金,也生木。这个生克关系与春秋时期人们的直观十分吻合。即使现代的普通人,也会认为这个生克关系十分易于接受。把木说成克土,已经不是自然的器物层面(形而下)的内容,而是描述普适规律(形而上)的内容(参见下文)。

先于《要》的《左传·文公七年》中,六府“水火金木土谷”中的前五行

只能说是巧合了后来的生克相关。在《左传》中，六府加上正德(得)、利用、厚生，称为九功。六府相当于六种日常需要(得)，既不是五行加一行，也不是五行相生相克。

《要》受到六府的启发：前三府顺克，后三府中生。《要》的五行既葆有直观的特点，又不是形而下的得。

《要》的这个立论受到同窗墨子(墨子与七生师都是子张的学生[85])的质疑，即《墨子·经下 43》(排在 2 后)所载："五行毋常胜，说在宜"。在《要》中，顺克与中生都是"常胜"。《墨子·经说下 43》(排在 2 后)给出了"毋常胜"的理由(说，读睡)，即要看具体情况(宜)：从直接观察来看，木和金可以用水土火组合出来 (有水有土有种子能长出木，种子腐后是土；有火有矿石可以炼出金，矿石粉碎后是土)；火可以离开已组合的东西；火太旺会熔化金；金太多把火炭压成灰；组合之物中的木，腐败成水，说明木也可以离开已组合的东西。原文是："五合水土火，火离然。火铄金，火多也；金靡炭，金多也；合之府水，木离木(然)。"[86]

七生之一张射(推定待证，参见帛书《缪和》)吸收《墨子》的论辩，写出《阴阳令》(见下文)，把五行排序为木火土金水，既有相生(比顺生)，也有相克(间顺克)。

经过子张师生三代的努力，终于完整地表述出复杂科学中的第三大规律：相生相克规律。这个规律的现代表述是：一切复杂的耗散结构都有五个非线性相关的组成部分，这五个部分两两相关，有正向促进，也有负向制约，负负为正，迭代回归：生我(正向促进)、克我(负向制约)、我生(正向促进)、我克(负向制约)和我。如果"我"属火，那么生我是木，克我是水，我生是土，我克是金；如果"我"属金，那么生我是土，克我是火，我生是水，我克是木；被火克(负)的金，却能克(负)生(正)火的木，这是一种负负为正，迭代回归。余类推。早期在电脑上模拟自组织过程的迭代方程是一种最简单的迭代，直至 21 世纪初，还没有为复杂的迭代

回归建模[87]。

结合温差液花实验和文明社会来看(见第4—2节及其中的表三),如果"我"属火,那么奇怪吸引子(火,如节俭,或虽不节俭但效率较高)引发的成性存存(对称破缺)可以在一定程度上减少对输入的需要(火生土),伴随着减少向外输出(火克金),要做到这一点,还必须增强内部的序化过程(木生火,较多的人节俭,或较多的人高效)。对于"我"属土、属金、属木、属水,也有类似的相生相克关系。再如输入会减少平衡态意义的微观粒子(土克水,文化输入是教化,经济输入是创业殖民),输出则增加平衡态意义的微观粒子(金生水,低品位文化增多,经济增长减速),平衡态意义的微观粒子既利于非平衡态秩序(水生木,人口多,劳力多),又减弱奇怪吸引子(水克火,低素质增多)。又如输入会增加排出(土生金,过犹不及,三废增大,等),但受到非平衡态秩序的制约(木克土,文化矫枉,经济调整);非平衡态秩序受到排出过程的制约(金克木,环境污染则不可持续)。21世纪之初,无论是物理学家,还是人文社会学者,多数都没有对耗散结构实验和文明社会认识到这么复杂的程度。

《管子》的编辑者抄录了《阴阳令》,放在《管子·四时》(短语十四)中间部分的"是故"之后:"阴阳者,天地之大理也。四时者,阴阳之大经也。刑德者,四时之合也。刑德合于时,则生福;诡则生祸。然则春夏秋冬将何行?东方曰星,其时曰春,其气曰风,风生木与骨……是故春三月以甲乙之日发五政……南方曰日,其时曰夏,其气曰阳,阳生火与气……中央曰土……是故夏三月,以丙丁之日发五政……西方曰辰,其时曰秋,其气曰阴,阴生金与甲……是故秋三月以庚辛之日发五政……北方曰月,其时曰冬,其气曰寒,寒生水与血……是故冬三月以壬癸之日发五政……五政苟时,冬事不过,所求必得,所恶必伏。"[88]

先秦文献中的"是故"相当于现代引用文献或俗语成语。越是接近于秦朝的文献,所引的文字往往越多。春秋时期的引用文字很少(见第

4—2 节)。上段引文中的五个“是故”引用了商代文献,每处十一个字;上段引文“阴阳者”之前的“是故”,则表示从“阴阳者”到“所恶必伏”都是引文,也就是七生之一张射写的《阴阳令》。

上述的阴阳五行甲乙丙丁等内容,不但与《说卦》《要》思维一致,而且融入了《系辞》中“精气”和“配日月”的内容,只能是子张之儒所作(参见第 4—4 节)。引文中的五行都是“地道”,与天的衔接通过《要》的“四时之变”和《系辞》的“精气为物”。

《墨子》和《管子》都是战国时期(或更迟)编纂的大部头文献,风格与《荀子》和《吕氏春秋》同类,不同于老子孔子时期,更不会是管子时代的文献。另一方面,《墨子》和《管子》确实保存了墨翟和管仲的许多言论。尤其是《墨子》中的《经》(经上,经下,经说上,经说下,大取,小取)和《管子》中“管子曰”之后的一部分内容,如《四时》的开篇“令有时……直为人上者骄”。《四时》最后的部分“是故春凋……三政执辅”。则是抄录其他文献。像管子这样的商人兼政治家,风格务实,不可能长篇大论。

《礼记·月令》的作者也是子张之儒(三传或四传),很可能是邹衍。

邹衍擅长数学推演,在较多数据的基础上推算出极星处于天球北极的时间是第一个甲子,即黄帝时期。邹衍继承子张之儒的传统,不限于简单科学,所以把简单科学推向复杂科学:“深观阴阳消息而作……《终始大圣》之篇……先验小物,推而大之(简单科学,寻找基本因子建立线性模型)……上至黄帝(极星正处于天球北极),学者所共术(构造性数学),大(合在一起,推广)并世盛衰(复杂科学)……至天地未生窈冥不可考而原也(类似于现代的宇宙爆炸学说)……五德转移,治各有宜,而符应若兹(复杂科学中的极数知来,同层相似规律)……然要(约)其归必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施(复杂科学)……作《主运》……齐人颂曰‘谈天衍’(从天文观测谈起的邹衍)”(《史记·孟荀列传》,括号中为祥平所加)。“公孙龙善为坚白之辨,及邹衍至赵,言至道,乃绌公孙龙”

(《史记·平原君列传》)。至道是天人合一的道,一度显示于北辰(参见第4—2节)。

对照《月令》中一年内的五个"盛德"(参下引文),《月令》应该被包括在《终始大圣》和《主运》之内,推而大之,即可得到"世盛衰"的五德转移。《月令》是《阴阳令》的改进和扩展,即把星日辰月改为星(五行统一),扩展了许多人间细节,尤其把五行从地道升华为盛德:孟春之月营室参星尾星"其日甲乙……盛德在木……迎春于东郊……仲春之月……季春之月……",孟夏之月毕宿翼星娄星"其日丙丁……盛德在火……迎夏于南郊……仲夏之月……",季夏之月柳宿火星(恒星,不是行星中的火星)奎星"中央土,其日戊己……居太庙太室……",孟秋之月翼宿建星毕星"其日庚辛……盛德在金……迎秋于西郊……仲秋之月……季秋之月……",孟冬之月尾宿危星七星"其日壬癸……盛德在水……迎冬于北郊……仲冬之月……季冬之月……"

从《尚书·舜典》七政(日月五星,相关于璇玑仪,详见第4—2节),到《洪范》五行,到《左传·文公七年》六府九功,到《周易·说卦》八类,到《要》五行(克与生分立),到《墨子·经下,经说下》无常胜,到《阴阳令》五行相生相克,到《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二纪》以阴阳五行总领复杂现象,再到《黄帝内经·素问》和《春秋繁露·五行之义》落实到操作层次,是一个渐进的认识过程,有深化,有升华,有扩展。

汉初的张苍(《九章算术》著者或起草者)传自邹衍[89],"凡汉儒治公羊春秋,言通三统,改制质文诸说,其实源自阴阳,与邹衍说合"[90],上溯子张之儒和孔子的北辰模型。

汉代董仲舒在《春秋繁露·五行之义》中对五行顺序作了进一步改进,调整为木金火水土:"木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央……木居东方而主春气……五行而四时者,土兼之也。"中国古时的地图是左东,右西,上前南,下后北。这个排序是间顺生,比逆克,以生为顺,以克为

逆，十分自然。董仲舒以木为首，强调非平衡态秩序(木)的重要性。

复杂科学发展过程中的过渡性的文献，有的曾被陶汰，如《要》。有的被混编，如《阴阳令》。有的进入较细的分支领域，如筹算数字图(乘法表，下图 19)、太乙九宫图(下图 20)、六十四卦象数指掌方位图(下图 21)。这三个图与河图洛书的关系十分密切，当是子张之儒所作。筹算数字图是隐式乘法表，采用了与河图洛书相似的编辑方法。太乙九宫图是河图的扩展，“太乙”二字源于“太极”和“太甲”的延伸[91]。六十四卦象数指掌方位图是上述各图及《系辞》中“四营而成易”的总括性图示。

1	2	3	4	5	6	7	8
2	4	6	8	1	3	5	7
3	6	9	3	6	9	3	6
4	8	3	7	2	6	1	5
5	1	6	2	7	3	8	4
6	3	9	6	3	9	6	3
7	5	3	1	8	6	4	2
8	7	6	5	4	3	2	1

图 19：筹算数字图(隐式乘法表 *)

(* 此图传自近代中医梁致堂先生，七十八已未年〈西历 1979 年〉公之于世。引自吕嘉戈《易经新探》附录一：梁致堂撰《中医理论核心问题的探讨·三.〈内经〉数理问题的探索和推衍》，中国文联出版公司，1994 年版，第 262 页。该页图下只有三个字“运算法”。这个图是隐式的乘法表。未隐的乘积只有 20 个：1 乘任何数与自身相等，以及 2 乘 2 等于 4，2 乘 3 等于 6，2 乘 4 等于 8，3 乘 3 等于 9。其他的 44 个乘积都是两位数，都被隐于一位数。查表方法如下：第二行的数从第一个下降的数 1 开始，减 1 是个位，1 是十位。第三行的数从第一个下降的数 3 开始，减 1 是个位，1 是十位。从第二个下降的数 3 开始，减 2 是个位，2 是十位。第四行至第八行的查表方法类似。这个乘法表的编制原则是只用一位数，如果乘积是二位，就把十位与个位相加；如果相加后还是二位，就再相加。这个编制原则源于筹算，即把十位上的筹和个位

上的筹合在一起作为表中的数字，如果合在一起超过十，那么就把第二次筹算的十位上的筹合在一起作为表中的数字。图中有37个两位数的十位与个位相加之和小于十，所以用图中数减去相应的十位，就得到个位。二次相加的数要利用左上角对称位置的数来查表。这个乘法表中没有以9为乘数的乘积，因为以9为乘数的乘积全是二位数，而且十位与个位相加都是9，只要记住这个本数，用9减1到8，就得到乘2到9的个位数，个位与减数相同。正如洛书的本断是10，记住10，用10减1到9，可以在对称的位置上查到差。尽管用筹算数字图读出乘积不方便，编制这样一个图似乎是故弄玄虚，但是这个图却与河图洛书以及《伏羲六十四卦方位图》、《太乙九宫图》和《六十四卦象数指掌方位图》一起合成构造性的数学系统，有利于培植多样性的和谐思维，有助于认识复杂世界，有助于预测复杂事实。例如上述的镜面对称规律，与近代数论中的一些情况十分相似：有些东西，似乎是从结构本身冒出来的，而不是数学家们预先放进去之后再推算出来的，参见罗杰·彭罗斯：《皇帝新脑》，长沙：湖南科技出版社，1995，第111页。构造性数学用表显示出复杂世界的多样性和谐：筹算数字图正如河图洛书。河图不只是加法表，从河图中还可以看到许多其他的信息。同样，洛书不只是减法表，从洛书中还可以看到许多其他的信息[参见华明：《〈河图〉、〈洛书〉——中华文化起源千古谜》，载《科学智囊》1996年第6期第58—64页]。梁致堂先生为筹算数字图提供了如下信息："盖八为圭表之定位，子午之准绳也，汉刘歆谓八卦九章相为表里，故可按八方图式以纪九数，亦即灵枢九宫八风篇之九宫，综观12方位之气数，类经谓'气者气候也，数者气数也'。图中以4、5两数居中，执其中则得一矣，古谓'唯精唯一，允执厥中'，故或以4之式，顺纪4、8、3、7、2、6、1、5、9之序，或以5之式逆纪9、5、1、6、2、7、3、8、4之序。通理各宫各数，顺逆相成，正负相因，古今中外，理无二致。"梁致堂先生提供的信息可以概括如下：图中的数字是八乘八矩阵，只用了九个数，而且全图呈现镜面对称的规律，即第4与第5行的数字排序呈镜面对称，第1与8行，2与7行，3与6行也是这样。正如在洛书中显示出幻方的规律：各行列及斜线上的数字之和都是15。）

31* (四 4)	76 (四 9)	13 (四 2)	36 (九 4)	81 (九 9)	18 (九 2)	29 (二 4)	74 (二 9)	11 (二 2)
22 (四 3)	40 (四 5)	58 (四 7)	27 (九 3)	45 (九 5)	63 (九 7)	20 (二 3)	38 (二 5)	56 (二 7)
67 (四 8)	4 (四 4)	49 (四 6)	72 (九 8)	9 (九 1)	54 (九 6)	65 (二 8)	2 (二 2)	47 (二 6)
30 (三 4)	75 (三 9)	12 (三 2)	32 (五 4)	77 (五 9)	14 (五 2)	34 (七 4)	79 (七 9)	16 (七 2)
21 (三 3)	39 (三 5)	57 (三 7)	23 (五 3)	41 (五 1)	59 (五 7)	25 (七 3)	43 (七 5)	61 (七 7)
66 (三 8)	3 (三 1)	48 (三 6)	68 (五 8)	5 (五 1)	50 (五 6)	70 (七 8)	7 (七 1)	52 (七 6)
35 (八 4)	80 (八 9)	17 (八 2)	28 (一 4)	73 (一 9)	10 (一 2)	33 (六 4)	78 (六 9)	15 (六 2)
26 (八 3)	44 (八 5)	62 (八 7)	19 (一 3)	37 (一 5)	55 (一 7)	24 (六 3)	42 (六 5)	60 (六 7)
71 (八 8)	8 (八 1)	53 (八 6)	64 (一 4)	1 (一 4)	46 (一 6)	69 (六 8)	6 (六 1)	51 (六 4)

图 20:大乙九宫图(空间自相似 **,据梁致堂先生之传 *)**

(*“31”是九宫总序数,“31”下方的“四”是宫位序,“四”旁的“4”是单宫内部序。其他仿此。九宫总序数从 1 到 81,宫位序从一到九,单宫内部序从 1 到 9。

** 单宫内部序和宫位序相同,都是洛书的内部序。九宫与单宫相似,在现代复杂科学中称为自相似,即局部与整体相似。九宫几何与现代的分数维几何都是构造性自相似。用现代数学的术语来说,九宫几何是零维几何或无限维几何。从整数的离散性来看是零维。从自相似的扩展性来看是无限维。近代几何中的每一维都是连续的,无限的。扩展和缩减都不到一维,即分数维。分数维几何学中的“席尔地毯”是如下构成的几何图形:把一个正方体中央的二十七分之一的小正方体去掉,再把剩下的二十六个小正方体中央的二十七分之一的小小正方体去掉,如此继续下去以至无穷。九宫几何与分数维几何的最大区别是:分数维几何只是几何,九宫几何却与代数学整合在一起,内含三个未知数:九宫总序数 J、宫位序 G、单宫内部序 D,它们的代数关系是:[(J—G)/9]+1= D。即:大于九的九宫总序数减去宫位序都是九的倍数。这个倍数加一等于单宫内部序。如:31 减 4 等于 27,是九的 3 倍,3 加 1 等于 4。

又如76减4等于72,是九的8倍,8加1等于9。等等。不大于九的九个九宫总序数与宫位序相同,单宫内部序都是1。几何与数学的整合还表现在:按照九宫总序数依次联结,得到九个自相似的几何图形。不大于九的九个九宫总序数都位于九个单宫的下方中间,从1到9依次联结,几何图形是三对平行线段内含一个平行四边形,以及一根两节贯通的线段。从10到18的九个数都位于九个单宫的右上角,依次联结,几何图形也是三对平行线段内含一个平行四边形,以及一根两节贯通的线段。等等。这九个自相似几何图形之间的连线构成四对平行线段,即9连10平行于72连73,18连19平行于63连64,27连28平行于54连55,36连37平行于45连46。九宫几何比分数维几何更有助于提高复杂科学的数学造诣。全球各地的数学在早期都是构造性的,数学与其他实际问题互动,证明存在就必须给出解法。中国自河图开始,把算术及代数与几何统一处理。每一个数学用图都给出多元的较复杂的信息,不同于不变式数学的公式,只给出线性的简单规则。参见《吴文俊论数学机械化》,山东教育出版社,1996年,第442、78页。

*** 这个图传自近代中医梁致堂先生,七十八已未年即西历1979年公之于世,引自吕嘉戈《易经新探》附录一:《中医理论核心问题的探讨·三.〈内经〉数理问题的探索和推衍》,中国文联出版公司,1994年版,第304页。原图名为《太乙九宫图:(九九图)宫位数一览图》。)

原图说明:

1.表中所列每小方格中心之阿拉伯数字,表示洛书九宫81之数。

2.表中所列每小方格内括弧中之大中文数字表示九宫之宫位,小阿拉伯数字表示所属宫之位次,共成宫、位、数三才关系。

3.单位数即九宫九数,147 / 258三才一宗 / 368 内经:"三而三之,合为九野。"

4.两位数寓仪象义 →(两仪四象)(太极生两仪)(两仪生四象) →(无独有偶)(四象生八卦)

八八 64 卦则象数俱务九宫即八卦之方图。

另附:64 卦象数图,宫位数在本稿文中写法稍异,如 81 九 9,21 三 3。

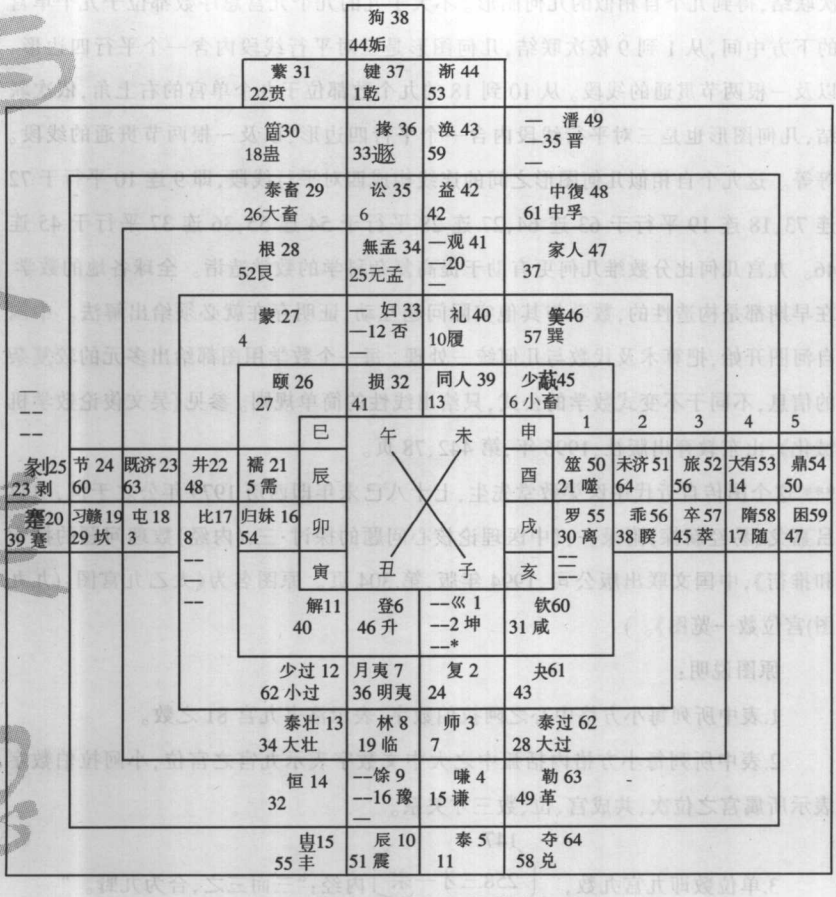


图 21:六十四卦象数指掌方位图

(北半球时间自相似 **,据梁致堂先生传图整理 *)**

(*"巛"读川,是初六三的合音。通行本《周易·易经》中的"坤"在帛书中是"巛"。"巛"是召公使用的原字,召公的子孙改用"坤",但是直到汉代仍多用"巛"。图中"巛"旁的"1"表示召公记录的第一个六天,第一天的帛书是"礼霜,坚冰至",在冬初,子位,

相当于农历十一月。“䷁”下的“坤”表示通行本的卦名。“坤”旁的 2 表示通行本的卦序。左边的三码符号是六码符号的上半。其他仿此，略去相同的三码符号。如果帛书名与通行本相同，就把通行本名也略去，如“复”。召公序的第 1 个到第 8 个六天的六码符号的上半都相同，第 9 个六天才改变最下一个符码，即图中的“馀”。丑位，相当于农历十二月，仍在冬天，石上的苔藓干枯色杂，帛书“疥于石”。从第 9 到第 16 个六天的六码符号的上半都相同。第 17 个六天改变䷁的中码，即图中的“比”，卯位，相当于农历二月，鸟兽已出，帛书“失前禽”，与通行本相同。从第 17 到第 24 个六天的六码符号的上半都相同。依此类推。六码符号的下半也是按照上半的顺序配加。如䷁的下半与䷁的上半相同，复的下半与馀的上半相同，师的下半与比的上半相同，依此类推。馀的下半又与䷁的上半相同，辰的下半又与馀的上半相同，即辰的上下两半全等，少过的下半又与比的上半相同。依此类推。比的下半又与䷁的上半相同，屯的下半又与馀的上半相同，习赣的下半又与比的上半相同，即习赣的上下两半全等。依此类推。

**图中的十二地支表示十二个月，下北上南，左东右西，子位在北方，相应于冬季之始，冬至，即冬天到了。北半球冬至之夜，地球与天球北极的连线在黄道平面上的投影最短，这个连线是地球的自转轴。冬至这天，从地心向北的自转轴与地心到太阳连线的夹角是钝角，且最大。夏至是锐角，且最小。春分和秋分是直角。地球的自转轴与黄道平面不垂直，所以四季日照的时间不同。在上图中，十二个月的季节运行与第 1 到第 5 个周运都相似。每个周运含十二个六天，共 72 天。第六个周运含三个六天，共 18 天，一个六天无运。图中所示是农历的闰年，共 384 天。四月和六月含六个六天，五月含七个六天，相关于黄河流域的夏天较长，即长夏。图形似食指无名指和中指。其下似手掌。十二个地支还可以表示一天中的十二个时辰，与十二个月自相似，中午相似于夏天，也存在类似于长夏的规律性。地球上的人在每天中午与太阳的距离比这一天中其他时间的距离短，每天子夜与太阳的距离比其他时间的距离长。比 12 个月更长的时间自相似相关于一个甲子，60 个月，或 60 年，等等。一个甲子是整数，内含五个周运，但是时间自相似要包括类似长夏的规律性或复杂性，略多于 60，不是简单的 60 象数。依此类推。

*** 这个图根据近代中医梁致堂先生的传图整理。原图右上角有文字“(四旁)”，表示此图的四旁是指掌方位图。原图上方有文字“附十二方位，分为三个座标示意图

(中间)",表示此图的中间显示方位和座标。上图中"周运标志"在梁图中是"行列标志"。第6个行列只含四卦。梁图中没有帛书卦名和召公序,也没有示出三码符号,只有通行本卦名和序号。梁图按照通行本序号在行列内排序。如$_{1}$乾37排在梁图第一行列子位,$_{2}$坤1排在梁图第一行列丑位,$_{3}$屯18排在梁图第一行列寅位,直到$_{12}$否33排在第一行列亥位,接下去$_{13}$同人39排在第二行列子位,依此类推。梁图排序中只有数字呈现时间自相似,即1到12,13到24,25到32等等。梁图中的64个卦名只"作为纪数之用",此句引自第210页、第214到215页的14句口诀中都没有卦名。这14句的主要内容是:用"日"作为十或零,"一"是测量单位,十的平方到12次方除以81之后都归入九宫中的第一宫,都处于子午-卯酉赤道坐标轴上,全都相关于洛书及河洛知识论。第215页的第15句原文是"原始一二立三临"。"原始"指十的零次方,即1,宫位序和单宫内部序也是1;"一"指十的一次方,即10,10是九宫总序数,宫位序是一,单宫内部序是2;"二"指十的二次方,即100,100除以81的余数是19,19是九宫总序数,"立三"指第一宫的单宫内部序为3,"临"指九宫总序数19。"临"在口诀中只用作记数"19"。梁著中的其他口诀仿此。梁图中记数的卦名与《周易》中的常用涵义无关,如梁图中的"乾"排在属阴的北方,子位。整理后的上图之中,"乾"排在属阳的南方,午位,相当于农历五月,帛书的卦辞内容也相关于夏天,多雨乞停:"浸龙","君子终日键键,夕泥"。上图依照召公序整理,也就是太极生出的八卦之序,帛书序也出自召公序,详见本书第1—1节和第3—1节。召公序中的卦名也可以用来记数,替换梁传口诀中的记数卦名,如上引原句改为"原始一二立三坎"。逆推可知,梁致堂先生传图中的卦名和口诀出于汉代之后,而整理后的上图由子张的孙代或重孙代学生编制,先于秦始皇焚书坑儒。)

原图说明:

(一)八卦及其方(8的平方)之数64卦既是纪数(数量关系),又是寓象(空间形式),故旧称象数之学。

(二)三个座标:赤道坐标子1午7卯4酉10;黄道坐标丑2未8辰5戌11;白道坐标(地平坐标)寅3申9巳6亥12(非指月道)。

复杂科学较近期的发展还有除法表、乘方表(本书略)。再如被纳

人工艺技术的朱载堉(1536—1610)《乐律全书》。

七生师写的《要》和七生之一张射写的《阴阳令》是《系辞》《说卦》和《黄帝内经》《春秋繁露》之间的过渡文献,融入复杂科学(天人合一的自然科学)的主流。

七生中的缪和所著《序卦传》和昭力所著《杂卦传》则开创了不同于《说卦传》的方向。《序卦传》深化简单科学(明辨逻辑),《杂卦传》强化美学。《序卦》按照通行本《易经》的顺序(不同于帛书序和原序,参见本书第3—1节),逐一讲解下文与上文的明辨(逻辑)关系;虽然有许多跃迁模糊之处,但却是子张之儒的必然探究,正如墨子明辨(参见本书第5—6节)。昭力的审美倾向大于思辨论证。

《杂卦》中的"杂"是指打乱通行本的卦序,同时也没有自己的体系,但却追求文字的对称和韵律:"乾刚坤柔,比乐师忧;临观之义,或与或求……颐养,正也;既济,定也。归妹,女之终也;未济,男之穷也。夬,决也;刚,决柔也,君子道长,小人道忧也。"

复杂科学细化到一定程度,就与日常生活密切相关,不但包括求真求善,也包括审美。《四书·中庸》与《周易·说卦传》对性与命的理解十分相似,《中庸》作者子思的再传弟子孟子与子张的再传弟子昭力也有相似的审美追求。孟子的审美与守死善道相结合,昭力的唯美倾向稍浓一些。

儒家各门之间在相当长的时期内保持着相互启发和促进。"孔子之门,既无六经之学,诸弟子亦无分经相传之事"[92],但是孔子的学生各有侧重,所以相互之间交流频繁,以补充本门的不足。

4—6 内圣外王:以天为宗,以德为本

在孔子的学生之中,最重要的是《荀子·非十二子篇》中述及的子张、子夏和子游,以及荀子本人认可的曾子。子张侧重易,子夏侧重春

秋，子游侧重礼，曾子兼而有之。

“侧重”不是“专攻”。子张、子夏和子游都是通才：群性(春秋，礼)基于心性和物性；心性基于物性，受群性(礼)的反作用；物性(易)的复杂部分是心性，再复杂些是群性。

曾子的学生子思采子张和子游入心性(见《中庸》第二十章：修身以道，修道以仁；尊贤之等，礼所生也)。子思门人撰写的《文言》收入《周易》(见第4—5节)。

曾子还有一个学生吴起，采子夏的群性和子张的物性，传承左氏春秋即《左传》。左氏是地点，不是左丘明。吴起的家乡是卫国的左氏，或左丘[93]。

《左传》中相关于物性的内容是多次解说《周易》卦象，选解的内容大多在吴起去世之前就得到了验证。有些预测的时间在吴起死后，仍能验证一部分，但也有不能验证的预测[94]。复杂现象的预测准确性达到八成就很好了[95]。

荀子的学生韩非为了论证“民智不足用”，不应该“求贤智为政”，就在《韩非·显学篇》中提出了“儒分为八，墨离为三，取舍相反不同”的说法，用来论证尧舜之道“非愚则诬”。另一方面，韩非很清楚尧舜之道(北辰模型)对孔子的第一期学生来说是“一以贯之的道”，所以韩非只好避开曾子、子夏和子游，对各门取不同时期的学生，力求扩大各门之间的差异 (以下引文括号中为祥平所加)：“孔子之死也，有子张之儒 (第一期)，有子思之儒(第二期)，有颜氏之儒(第三期)，有孟氏之儒(第四期，以下为第五期或更后)，有漆雕氏之儒，有仲良(梁)氏之儒，有(公)孙氏之儒，有乐正氏之儒”(良在有的版本中是梁，有的版本中没有公)。

这些学生本来不分八派，严格说来只是八个时期(或合并其中的一二个时期)的代表人物。时期不同，再加上侧重不同，差异相对就大一些。韩非对第一期学生选子张，第二期学生选子思，因为子张侧重物性，

子思侧重心性，都与尧舜群性有所不同。其实在儒学中，物性、心性、群性是从大框架(北辰模型，太极模型)逐步加细(个人为心，二人以上为群)的“道”。韩非记录的公孙氏，是子张之儒的第五期或第六期。晋代发现的竹书《易》五篇就源自公孙氏[96]。现代发现的帛书，也说明子张之儒在秦汉之际融入了《易》学，以及算学和工程学(见第4—5节)。

以子张为祖的这一学派在《荀子·非十二子篇》中列于“偷(不谋事业)儒”“贱儒”之首，先于子夏学派和子游学派。该篇不非曾子，说明荀子本人发挥了曾子学派。《韩非·显学篇》中称子张之儒，后来却少所考见[97]，原因是融入了《易传》传统，以及算学和工程传统。易传中的《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》，帛书中的《易之义》、《要》、《缪和》、《昭力》，《管子·四时》引用的《阴阳令》、《礼记·月令》都是子张之儒(见第4—5节)。

《庄子·天下篇》描述的圣人特征(下段括号内为祥平所加)正是孔子和子张之儒的特征：“以天(天文观测，环境条件)为宗，以德(最高层复杂现象，可持续的为政，含教化)为本，以道(一阴一阳)为门，兆于变化(预测检验)，谓之圣人。”圣人不同于君子(以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁)。

对应于君子的王(君王)“以法为分，以名为表，以参(天文观测和相关计算)为验，以稽为决，其数一二三四(河图中不作为加数)是也，百官以此相齿；以事(公益事业)为常，以衣食为主，蕃息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养”。

对应于圣人的王(圣王)“配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓，明于本数(加法表为五，减法表为十)，系于末度(一二三四)，六通(五加一等于六，六和一都在河图的下方，五加二三四仿此)四辟(十减四等于六，六在洛书的右下角，四在左上角，十减三二一仿此)，小大精粗，其运(算)无乎不在。其明而在数度(简单科学)者，旧法(加法减法)、世传之

史(史官)尚多有之。其在于诗书礼乐者,邹鲁之士(孔子曾子子思等),缙绅先生(子贡冉有子路等)多能明之。《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数(本数末度等)散于天下而设(复杂科学阴阳五行)于中国者(子张之儒,陈国在邹鲁之西,属中原的中部),百家之学时或称而道之。天下大乱(之后),贤(君子,君王)圣(圣人,圣王)不明(不能照亮世人),道(物性)德(群性)不一(不能天人合一),天下多得一察焉(简单科学的模型)以自好。譬如耳目鼻口皆有所明(简单信息),不能相通(不能整合在一起)。犹百家众技(简单科技)也,皆有所长,时有所用。虽然(尽管如此),(这些简单科学家却)不该不偏(不能有机地整合,不能相生相克),一曲之士也(分科的专家只能治方术,不能治道术)。(他们)判(剖分)天地之美,析(割裂)万物之理,察(用简单模型推论)古人之全,寡能备于天地之美,称神明之容(《天下篇》认为天人、神人和至人比圣人更接近于'一':天人不离于宗,神人不离于精,至人不离于真)。是故(下面这话有人说过)内圣外王之道(圣人之道和君子之道合称内圣之道,圣王之道和君王之道合称外王之道)闇而不明,郁而不发。"

直至宋代融入理学之前,子张之儒的传承者详究"物理"(复杂事物的数学模型)、"性命"(从共有之性到个别之命)和《春秋》(最复杂的物理和性命)的风格依旧[98]。

鲁国的墨翟源出于子张之儒。墨翟生于孔子去世之后,曾在儒门学习[99],从他的知识结构和对禹的推崇来看,正属于子张之儒。

墨不是姓,正如儒不是姓[100]。墨是土木工程的第一道工序,即割草堆在绳旁,烧出宅居的轮廓(营),仿佛是黑土(墨,详见第4—2节),后来指用于书写的黑色颜料,以及木工在木上打墨线用的颜料等。把墨说成刑,是东汉之后的事[101]。《庄子·天下篇》说墨家"以绳墨自矫",相当于现代说某些人要求自己像机器零件一样,当一颗螺丝钉,所以接下去

是“而备世之急”。

墨家推崇水工之祖禹:“日夜不休,以自苦为极,曰不能如此,非禹之道也,不足谓墨”,十分类似耶稣“服事人”,“舍命、作多人的赎价”(《新约·马可福音》第十章四五)。这与知书达礼的君子之道有所不同。子张虽然注重推演辟言,可是孝悌为本,克己复礼这样一些大原则从没有动摇过。墨翟为了区别于所出之门,把原门称为儒,自称为墨[102]。

孔子游访陈国时,子张只有十五岁,就追随孔子。有的学者认为《史记》中的这些记载不可靠[103],或许是因为用近现代汉族人的青春期来推断成熟年龄。但是在春秋时期,男子成熟的年龄早于现代。尧帝十六岁担任酋长,北魏拓跋嗣十二、三岁就带着族人出外打猎、巡行。这些早于或迟于《史记》的记载都不能说是假的。近代对遗存部落氏族的考察发现,文明社会中的成熟年龄较迟(参见本书第 6—6 节)。

除了推算成熟年龄之外,后人的怀疑还因为忽视了古文中词意微分的现象,例如一载不是一年,而是半年。酋长最重要的“政绩”是组织春秋两季的物质收获(载):“以殷(宴)仲春”和“以殷(宴)仲秋”[104],酋长的任期以“载”来计算。一载等于现代的半年。尧 16 岁担任酋长,主持了 73 载(36 年半);最后的三载有舜的辅助,也是对舜的考察。舜接班之后,又过了 28 载(14 年),尧才去世,逝世时大约 67 岁。在当时,这是高寿。有的现代人把一载当成一年,以为尧活了 117 岁,在当时不可能,在现代也非常少见,于是怀疑《尚书》记载的真实性。

子张在自己的家乡陈国追随孔子,应该说司马迁没有记错。《论语·为政 0218》中的问答发生在孔子返鲁之后,子张二十岁左右,正是雄心勃勃的年龄。后来子张细化北辰模型,发展天人合一的自然科学(物性儒学),实现了他青年时代的理想。

上述的子张之儒的第五期或第六期学生公孙氏,或公孙氏的学生们,在秦始皇焚书坑儒前后(劫后余生,也可能事先敏觉预测了重大事

变)逃往南方。

这些年轻的知识分子不可能携带厚重的竹简,只携带了帛书。在南方安定下来之后,他们和他们的后代妥善保存或重新抄写了这一批文献(另包括《五十二病方》和《老子》甲乙经等)。

秦始皇没有焚《易》,可是《易》的学者和学生都到了南方,所以汉初的北方学者就另造了两个传承系统,分别记载于《史记》和《汉书》,这两个系统的顶端都是商瞿,可是《论语》《荀子》《韩非》中都没有这个人,"孔子没后,诸弟子论学,亦绝不及商瞿"[105]。

现代发现的帛书和晋代发现的竹书都是战国时代版本,是至今所知的最早版本的文献,可以与后来的版本相参照,帛书中有许多文字语句与通行本不同,保留了先秦时期的文字用法和原初语句。如上段引文中的生(星)、勿(物)、亟(极)、清(情)。再如《系辞》中"是故易有大恒,是(二十三行下)生两檥(仪),两檥(仪)生四马(象),四马(象)生八卦"[106]。又如帛书《系辞》中"[子曰:夫《易》]可(何)为者也。夫《易》,古物定命,乐天下之道"[107],比通行本《系辞》上传第十章(朱注本第十一章)"子曰:夫《易》何为者也。夫《易》,开物成务,冒天下之道"更加文从字顺,也更与《论语·学而 0115》所记相符。

《要》中"子曰:吾好学而龏(才)闻要,安得益吾年乎"[108]的"要",含意是"爻",否则就不可能"才闻"。帛书《要》这个题目兼有"爻"和"约"的含意。孔子对于"约"这个含意不是"才闻"(见《论语·宪问 1412》"久要不忘平生之言")。上段引文中"要之以上下"借用了阳爻(父,君,夫)或阴爻(子,臣,妇)在上位或在下位,即《系辞》上传第三章"爻者,言乎变者也……是故列贵贱者存乎位"。

帛书的出土不但使后人更深入地认识《周易》,还使后人更深入地认识儒学:物性儒学,心性儒学和群性儒学。

甲骨文和金文中都没有"性",中华先民进入古文明之后,异类求

同，达到一定的深度，才创造了性这个语词，以及相应的文字。性的小篆构型是左忄右生[109]，读为生心：心是性生出来的。性比心更基本。

性是特定集合中各元素共有的基本特点。近代数学中的集合论也可以反过来定义为性论。复杂现象和简单现象共有的基本特点是物性。最简单的物性是惯性、加速度定律和作用力等于反作用力的定律。最复杂的物性是相生相克性、极数通变规律和成性存存规律。《周易·彖传》"乾道变化，各正性命"是物性的早期探索(参见第4—3节和第4—1节)。

每个人都有的基本特点是人性。每个正常人都有的基本特点是正常人的人性，也简称人性。非正常的人性被称为兽性，或精神病人的特性，呆性，疯性，等等。非兽性的人性是心性。心性是个性化的物性，或者是特殊化的群性。"性相近也"(《论语·阳货 1702》)说的是正常人(群中一员)的心性。即使都是正常人，共同点之中也有个性，所以只是相近，不是全同。文明社会分为不同的层次，还分为君子和小人，儿童在不同的家庭中受到社会薰习，习之间的差异远远大于性之间的差异。可是既然源头是性，所以无论社会薰习多么不同，也不可能灭性，总是会存性，即"习相远也"。

人和人之间的相处共性是群性。群性是最复杂的物性。《论语》二十篇，主要讨论群性。

孔子很少讨论"性"(《论语·公冶长 0513》)，在孔子看来，道中内涵着性，不必分说。孔子的学生分说物性(子张)、心性(思孟)、群性(曾子)，是细化道性(参见第4—2节)。到了孔子的孙子曾子的学生子思，在《四书·中庸》开篇即论"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教"。把性提至道前。

物性是基础。可以向不同的方向进行细化。汉初的黄老之学、西汉的《黄帝内经》、东汉的《周易参同契》都是物性研究在生命现象中的细化，都以子张之儒的物性儒学为基础。

黄老之学是黄帝之学和老子之学的合称。黄帝之学源于邹衍(参见

上文),后来被一些方士在养生的方向上加以细化。为了把邹衍的功绩提高,方士们把齐王建燕王喜时期的邹衍说成生活在燕昭王齐威宣王时代:"方士以神仙愚秦始皇,乃引燕昭王齐威宣王以为重。若仅言齐王建燕王喜,亡国之君,不足以歆动始皇之心也。"[110]

《黄帝内经》借用黄帝之名,把子张之儒的阴阳五行作了最精深的细化。与《周易·系辞》相似,原序的《黄帝内经·素问》从整体到局部再到细节:前九篇是大论,是整体性的概论,第 10 至 23 篇讨论气与阴阳五行及辨证施治,第 24 至 35 篇讨论脏腑辨证,第 36 至 46 篇讨论施治,第 47 至 58 篇讨论针治,第 59 至 69 篇讨论细微辨证,第 70 篇是上古天真篇(通行本第一篇)。另亡二篇,合并王冰本的九篇,共 81 篇[111]。第一篇《六节脏象论》(王冰本改为第九篇)中述及的《太始天元册》很可能内涵《太乙九宫图》和《六十四卦象数指掌方位图》,源于河图洛书、北辰模型和太极模型(参见上文)。

《黄帝内经》区分出不同层次的五行,如低于第一级五行(五脏)的层次是五微,即精、神、气、血、津液[112](参见第 4—2 节表三的表头和下表四)。《黄帝内经》还发现了阴平阳秘的动态均衡(精神乃治)原则(《黄帝内经·素问·生气通天》)。阴平可以说成是:克我的东西和我克的东西应该平稳,如自然灾害和人造污染不能太大。阳秘可以说成是:生我的东西和我生的东西应该适度,如一个社会不能无限度扩展,不能自我克隆,也不能竭泽而渔搞生产。这样才能维系非平衡态秩序。阴平阳秘是复杂现象的第一守恒定律,它整合了前述的三个规律:相生相克规律、极数通变规律和成性存存规律。

表四：社会人文的耗散结构(五行)内涵(最高四层及部分第五层)

微观相对无序(阴)平衡态意义的大量微观粒子(五行：水)	输出(金)	输入(土)	奇怪吸引子(火)	宏观相对有序(阳)非平衡态秩序(耗散结构)(木)	
1.五脏	自组织群宗族，公司	敌犯污染原料产品服务	生态环境同左	图腾经典金榜，金融	陆型，岛型群体延续
2.五微	社会成员正态分布	立德立功立言探险浪费作恶	地权，衣食住行，金钱	孝悌仁爱悔罪爱人	明君贤臣良议检法
3.五学	格物(博学，信息)	致知(审问，哲学)	诚意(慎思，言说)	正心(明辨，心志)	修齐治平(笃行，政治经济)
4.五物	识别对应	预测或指令	语词语句 a	实验实践筛选程序	经史子集 b
4.五知	纷无定论的各言	哲学新论 c	自然科学(参见表一)	追寻可靠认识(理性)d	谓言整合(阴阳五行)
4.五意	认识论(正名)	宗教哲学(兴礼乐)	逻辑学(顺言)	形而上学(志于道 e)	伦理学 f(事成)
4.五心	本我	自我	卑我	超我	族我
4.五治	对称覆盖一对一交易	不对称覆盖商品生产	文化覆盖 g 创新，投入	升层指标目标函数	分层覆盖 h均衡价格
a.五譬	举中远譬	直言	譬方譬如	述言	谓言
b.五解	被解的本文(训诂，意义)	新体验	注解者的阅历	意境(得意忘言)	出神入化文以载道
c.五纯	纯动物	纯生产	纯理性	纯体验	纯检验
d.五证	论证	验证	体证	敏锐	智慧
e.五儒	民间儒(道佛耶儒商)	道德儒(志惩违规者)	知识儒(儒文儒理工)	性命儒(修士修女)	政治儒(非匠政治家)
f.五人	不伤常人	推己及人	不负恩人	舍己救群	克己助人
g.五义	语仪沟通	诚信敬业	见利思义	长效大道	中庸和谐
h.五事	衣食住行	国防抗灾	环境保护	教化凝聚	选举行政

从《黄帝内经·素问·生气通天》“阴平阳秘，精神乃治。阴阳离决，精气乃绝”可以看出，《黄帝内经》对于精、神、气的理解源于《周易·系辞上传第四章》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”(参见第4—3节)：神具有超越的传承性，源于天人合一的过程(参见《黄帝内经·素问·四气调神》)。从社会来看，即使精与气散失了，神还是可能存在，因为神可以保存在穷则独善其身(《孟子·尽心上 1309》)的孝子、好学生、好教师那里。这也就是司马迁说的举世混浊，清士乃见(《史记·伯夷列传》)。秦始皇焚书坑儒之后，魏晋南北朝玄学佛道大兴之后，以及近代新文化运动之后，都出现过精气绝而神犹在的现象。正是因为神犹在，所以汉代能够复兴儒术，唐宋明清能够复兴儒教，21世纪有可能复兴儒学。

东汉魏伯阳《周易参同契》直取《周易》作为书名的一部分。开篇“乾坤者，易之门户，众卦之父母”源于《说卦》(见上文)，也是从整体开始，逐步细化为化学(外丹)和吐纳气功(内丹)。魏伯阳的化学合成技术，尽管目的是炼丹，可是从实验准备到实验报告，与现代没有任何区别。以《周易参同契》第十四章“金丹刀圭章”为例：前两句记录实验设备以铜(金)为容器(堤防)，由于导热性良好，所以加热之后，容器中的液体与容器外的火顺利地交换热量(优游，即悠游)。第三四句记录实验材料：汞(金)按照反应所需数量准备，硫黄较便宜，多备一些。接着记录实验过程，用硫与汞的混合物加热制取生成硫化汞，参与化学反应的汞和硫黄的比例是15:2.4，与现代化学的测定结果完全一致[113]。第六句“五分”是指五分之一，即三两，或三铢，单位与第三句同。汉代的重量单位是斤两铢，没有“分”。第七句的“二”，是指三两中的二两，第九句中的“其三”，是指三两中除了上述二两之外的第三两。第十句的“火二”经朱熹考证应为“入二”，也就是指第三两不能全部参加反应(“遂不入”)，但有五分之二(前述“五分之一”的二倍)参加，也就是十分之四参加，总和是2.4。

黄老之学是儒学与老子之学的结合：社会分层的合理性由物性儒学和群性儒学来肯定，老子之学在高层体现为无为而治，在社会成员(含高层)中的养生修命由老子之学来提供操作方案。

《黄帝内经》是物性儒学和老子之学中养生部分的结合。

《周易参同契》是物性儒学和老子之学中修命部分的结合。

中国从早期的简单科学向复杂科学的转型路径是：构造性数学的加法表(河图，殷)、减法表(洛书，西周)、六疾五节模型(秦医和)、北辰模型(孔子)、春秋史鉴(孔子)、阴阳经络腠理血脉骨髓模型(扁鹊)、构造性概率统计(子张)、复杂现象生成模型(太极图，子张)、五行生克(子张之儒)、天人之际(董仲舒)、阴平阳秘模型(黄帝内经，岐伯雷公)。欧美向复杂科学的转型路径是：地球中心模型(托勒密)、太阳中心模型(哥白尼)、血液循环模型(哈维)、平衡态质点模型(牛顿)、细胞病理模型(微耳和，巴斯德)、进化论(拉马克，达尔文)、时空质能模型(麦克斯韦，爱因斯坦)、统计概率模型(热力学，量子力学)、非平衡态秩序(耗散结构，与阴阳五行同构)、进化论医学(通向中医学)。

4—7　过程思辨：与希腊先哲的比较

类比思辨是继占有观念，识别对应("认识起始于理解当前的对象而得到其特定的区别"[114])、图腾传说，数符文字(见第2章)、占问选择、语言升华、事件评估、理智比较(见第3章)、寻求最小差异性(即共性，见4—1节)之后，人类思维的又一重大进展——"思辨逻辑内即包含有单纯的知性逻辑"[115]。在这之前的人类思维发展的线索，以笔者所知，仅在中华文化中可以得到系统的、确切的证据，如甲骨文和《易》；而其他的古文明遗存，如巴比伦和埃及，相对来说就简单得多，不够系统，难以自成体系，更少脉络显示。

从类比思辨开始，中华文化中的思维模式就有了参照，即古希腊文

明中的过程思辨——通常所理解的古文明，往往都是指人类思维发展到异类求同之后的阶段，即类比思辨或过程思辨。

古希腊最早期的哲人泰利士(鼎盛年约公元前585年，略早于孔子)“把水看成始基”[116]——正如把“天”看成“万物资始”和把“地”看成“万物资生”(见4—1节)一样，是“感性的现象使他们得出了这个结论”[117]——“万物都以湿的东西为滋养料，以及热本身就是从潮湿中产生，并且靠潮湿来保持的(万物从其中产生的东西就是万物的始基)。”[118]

由于开始了寻求共性(“始基”)的努力，可以认为在泰利士时代已开始了“思辨”(见4—1节)。泰利士“没有留下任何著作”[119]，仅凭着若干传说和片断诗句[120]，很难知道他是否发展出了《系辞》时代的类比三段论和其他类比思辨的模式(参见4—2节与4—3节)，但是从后人引述的泰利士的若干结论来看，其思维发展程度不会超过《彖》。如“地被假定为静止的，因为它浮在那里，就像木头和其它类似的东西一样，这些东西的构造使它们浮在水上而不浮在空气上。”[120] 这仅仅相当于《彖·坤》中的“坤厚载物”——泰利士以“水”为始基，所以假定世界浮在水上，《彖》作者以天与地为二元本体(见4—1节)，所以假定万物处在地(坤)上。

即使泰利士“确实说过‘磁石有灵魂，因为它吸动铁’这句话[120]，也只能说他使用了最简单的类比三段论：生物或人(A)有灵魂(B)，磁石(C)与人有共性(“引起运动”[121])，所以磁石(C)有灵魂(B)。

“泰利士的继承人”[122]阿那克西曼德(约公元前611—546年)比被继承者更进了一步：“他说始基并不是水……而是另一种不同的本体，这种本体是无限的；从这个始基中产生出一切的天，以及其中所包含的一切世界。”[122]他“没有指明这个‘无限’究竟是空气，是水，还是别的东西。他认为‘无限’变换其部分，而全体则常住不变”[123]。

考虑到《象》作者追随《彖》作者并转向人事(见4—1节)，可以认

为:《象》作者和阿那克西曼德分别是东西两大古文明的导向人。

《象》作者开创了注重人事的学术传统,却不越过"先贤"的立论——即使是全新的思维,也往往以"注释"的面貌出现。正因为如此,尽管《系辞》作者才华横溢,却不能不以"天尊地卑"来开始他的论述,于是就不得不发展类比三段论、平行演绎,甚至跃迁模式和模糊模式(见4—2及4—3节),以适应其敏锐的洞察力和复杂的思辨能力。后来的成语"萧规曹随"实在是中国文化中常见的现象,而且早在《象》和《系辞》时代就开始了——"彖规象随",以及"彖象之规,系辞不破"。到了"文革"时期,其极端形式就是把一切正向的事件都归结为"毛泽东思想的伟大胜利"。虽然毛泽东本人"破字当头",可是其他人不敢对毛泽东"破字当头"。

与《象》作者相反,阿那克西曼德只不过仍在寻找"始基",却以否定先贤或超越先贤的"自立"面貌出现。这一点对于民主与科学有极大贡献,但对于"过度发展的个人主义,漫无止境的功利精神,日益繁复的诉讼制度,轻老溺幼的社会风气,紧张冲突的心理状态之类"[124]也须承担责任。

阿那克西曼德的学生或同伴[125]阿那克西美尼(约公元前586—525年)"不同意阿那克西曼德认基质为不定的主张",他"认为空气在水之先,并且是一切物体的最简单的始基"[125]。于是就不得不进一步加以阐述,发展出一种可称之为"过程思辨"的思维模式:"空气……借稀薄和浓厚而形成不同的实体。当它很稀薄的时候,便形成火;当它浓厚的时候,则形成风,然后形成云,而当它更浓厚的时候,便形成水、土和石头;别的东西都是从这些东西产生出来的。"[126]

把这一段论述与《象》中"天地山泽水火风雷"相比,并考虑到《彖》中与"天"相应的"乾"表示"气中太阳升起"(见4—1节),就可以看出早期的东西方文化的思维对象是如此相似,而思维模式又是如此不同:

《彖》《象》以“刚柔”这样的二元“性质”为“始基”，经排列组合而分别得出8种自然物；阿那克西美尼则在若干自然物中选出一种“气”(相应于“天”)作为“始基”，按照稀浓或柔刚“性质”设想了一个渐变过程，从而排出了一个“生成顺序”：气(天)→火→风→云(雷)→水→土(地)→石头(山)。

如果除去古今语言和中外文翻译上的差异，稀浓就是柔刚。“云”在《象》中与“水”同符号，是由于与雨水有关，这里把云与雷相对应，是考虑到古希腊的气候比亚洲东部温和得多，所以天空中的自然物就以“云”为代表，但亚洲东部常有雷雨，所以天空中的自然物就以“雷”为代表。至于“土”与“地”相应，“石”与“山”相应，则更为显然：在甲骨文中，“土”就是“地”，而“石”也是“山坡”或“河岸”的象形(参见4—1节和3—5节)。

《象》中的“泽”在阿那克西美尼那里没有对应——对《象》作者来说，由于两种符码三个一组，共排成8种符号，所以必须找到8种自然物，其中“泽”是相当勉强的一种，因为它可以由“地”和“水”合成。阿那克西美尼不受数量“8”的约束，所以没有把“泽”引入过程思辨。除此而外，其它7种自然物在东西方全都“不谋而合”地成为人们思维的对象。不仅如此，人们首先注意到的具有普遍意义的性质也都是与物态(气，液、固)相关的稀浓、柔刚或软硬——这确实就是寻求共性的结果——在心理识别的各项“识别因子”[127]中，只有这种性质既与几何形状、尺寸大小、照明条件无关，又不像色调色彩、气味音响那样千差万别。

另一方面，思维模式却十分不同：《彖》《象》以“刚柔”为二元始基来形成自然物，这本身就带有不连续的、跃迁的特点，因为“刚柔”是性质，自然物是实体，二者的关联是不同层次上的——性质与人类感官和大脑中枢的分析系统密不可分，实体却具有更多的“客观性”。这种跃迁型思维不易把握，所以《系辞》作者发展出复杂的类比思辨(见4—2至

4—6节)。相反,阿那克西美尼的“气”及其生成物“火风云水土石”都是同层次的关联,只把“性质”作为一种“判据”[128]来划分自然物的生成阶段。这种分异型思维就奠定了过程思辨的基础。过程思辨是单线的,这不同于平行演绎;又是递进的,不像类比思辨那样可以跃迁和循环(参见4—2及4—4节)。过程思辨与类比思辨的差别,既可以描述为直线与圆的差别(参见4—4节),也可以描述为一维时间演进与二维空间延展的差别,还可以描述为纵深发掘与横向开拓的差别。

文艺复兴之后,过程思辨在自然科学中获得长足发展:线性相关、线性方程、线性模型,无不带有单线的连续的思维特征。从伽里略的连续时空,到牛顿的连续函数和微积分,再到爱因斯坦的相对论方程,全都是实数连续的。直到刘绍光认识到“断续线面体几占百分之百,而连续线面体所占不到百分之一”[129],扬弃微积分,返归数论[130],才使物理学获得进一步发展——量子力学和耗散结构浑沌学对经典力学提出的挑战,要用“断续时空”应战。这促使人们认识到类比思辨比过程思辨更有助于寻找可测实事系列和定位案位,更有助于预测复杂现象的变化[131]。人类社会是已知的最复杂系统,人们需要重新评价4—1节论及的“思维模式与社会心理的互补性”——中华社会心理是单线的,所谓“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,所谓“独尊儒术,罢黜百家”,所谓“是革命的就站过来,不革命的滚一边去”等等,都是这种心理的写照;而复兴了古希腊精神的欧美却是“横向多元”的,所谓“民主代议制”,所谓“三权分立”,所谓“尊重人权”,都是这种心理的成果。

如果没有《彖》《象》《系辞》,人们也许不会认识到古希腊最早期的三位哲人的文化学地位——他们的重要贡献决不只在于“水”“无限”或“空气”这样一些朴素的“始基”,而在于一种心理导向和思维模式,在于过程思辨和“超越”意识——古希腊哲人们无不“泰规阿超”!另一方面,如果没有泰利士、阿那克西曼德和阿那克西美尼,人们也许难以认识到

《易》在人类文化史上的独特地位——在古希腊文明中，以及在其他任何一个古文明中，都没有出现过可与《易》相媲的文献，只出现过可与《诗经》相比的古希腊文献《伊里亚特》和《奥德赛》(参见第3—4节)，他们是人类思维发展中的过渡阶段——感情强化阶段[132]，然后，就是可与《彖》《象》《系辞》作者相当的哲人。

应该指出：当思维高度发展起来之后，类比思辨与过程思辨之间的差别将逐渐减小，在极限状况下，其间差别归于消失。这正如圆的半径越大，则与直线的差别越小，而当圆的半径无穷大时，圆就是直线，或：直线是具有无穷大半径的圆；这又如在爱因斯坦的广义相对论看来，时间与空间同属于四维时空构型；这还如在地球上，以及在“大爆炸”形成的宇宙中，纵深发掘与横向开拓必会相交于特定位置。总之，类比思辨与过程思辨是人类思维发展到同一阶段的产物；人们决不应该简单地判定孰优孰劣(参见4—2节)。在这个思维阶段，更早期的表现在构形文字和拼音文字中的文化差异(见2—4节)就具体地落实为思维模式的差异。然而，虽然文化差异扩大了，两种文明却都朝着更高的思维阶段——范畴思辨进展。

参考文献：

〔1〕《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店1962年版，第526页。

〔2〕同第2章〔6〕。

〔3〕福永圭之介(1972)：《统计图形识别导论》，科学出版社1978年版，第378—379页(“图形”一词原文为“Parttern”，译为“模式”较宜——笔者)。

〔4〕〔68〕书同第1章〔14〕第21页，第29页。

〔5〕〔14〕〔20〕〔22〕〔23〕〔24〕〔26〕〔35〕〔37〕〔43〕〔66〕〔69〕〔86〕〔90〕〔94〕〔96〕〔101〕〔102〕〔103〕〔105〕〔106〕〔108〕〔110〕〔111〕书同第1章〔12〕，易一第5页正，第2页正，第2页反，易七第4页反，第8页反，第1页正，易八第13页正，易七第1页正，同左，同左，易七第1页反，同左，同左，易七第2页反，易二第2页正，易七第2

页反,同左,易七第3页正,同左,同左,同左,同左,同左。

〔6〕〔7〕〔8〕〔10〕〔12〕〔28〕〔31〕〔38〕〔39〕〔41〕〔100〕书同第1章〔59〕,第2、554页,第31页,第392页,第688页,第529页,第765页,第349—350页,第525—526页,第57页,第57页,第48页。

〔9〕〔25〕张祥平:《人生六境——心智》,辽宁人民出版社,1998年,第62、69页,第242—243页。

〔11〕陈鼓应:《老庄新论》,上海古籍出版社,1992年,第254、320页;又见文献〔4〕第24页。

〔13〕同第1章〔57〕。

〔15〕书同第3章〔114〕第17—85页。

〔16〕参见第2章〔44〕。

〔17〕恩格斯:《自然辩证法》,载《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社,1972年。

〔18〕书同第1章〔13〕,图目第6页及《易·系辞上》。

〔19〕王伯敏:《中国绘画史》,上海人民美术出版社,1982年版,第209、373、378—379、437、534、538页。

〔21〕〔70〕〔104〕张祥平:《美好的中国人——中西文化互补造福人类》,华夏出版社,1995年,第78—79页,第337—338页,第384页。

〔22〕〔36〕〔49〕〔53〕〔54〕〔64〕〔75〕〔77〕〔78〕〔109〕 高树藩:《正中形音义综合大字典》(1971,编),台北正中书局,1984年(中华书局1989年影印本),第0280,0932页(第0280页认为"墨"的本意是"书墨",不妥;"墨"的本意应该是金文和小篆构型所示,即"黑土"建房前烧草而成布局轮廓),第0024页、第0440页、第0052页(在小篆中,这个字有的变型为左人右力,即仂,文献[高]即按《说文解字》列入人部),第0588页,第1152页,第1523、1246、1776页、第0196页、第0012页、第0489页。

〔23〕李政道:《艺术和科学》及张祥平:《〈尚书〉与璇玑仪》,载《科技日报》1996年11月3日第2版和1997年10月2日第4版。二文中都认为玉璧安装在玉琮之内,但在出土玉器中,玉璧呈圆薄片形,中间孔缘到外圆的距离相当大,不可能被套入玉琮之内。参见梁玉泉主编:《中国艺术博物馆》,浙江少年儿童出版社,2003年,

第5页玉璇玑彩照，第6页玉璧彩照，第8页玉琮彩照。玉琮是观测筒，在玉璧之内，玉璧是支架，在玉琮之外。玉琮的构形复杂，可以一节一节地接起来，内孔接成一个较长的观测筒，外环的凹处插入玉璧的孔，完成衔接后，外环的凸处把玉璧卡在两节之间，只须两个玉璧就可以较稳固地支撑玉琮，观测时可以较便利地转动玉琮。另有璧架（木架或土台），用来固定玉璧。天球北极在甲骨文中有一个专字（详见第4–5节）。

〔24〕〔87〕尼科里斯，普利高津：《探索复杂性》，四川教育出版社，1986年，第4–30页，第272页。

〔26〕《论语·学而0112，子张1904》以及蒋庆：《政治儒学——当代儒学的转向、特质与发展》，台北：养正堂文化事业股份有限公司，民国92年，西历2003年，第208–317页。公羊高是子夏的学生。另：大陆三联书店也已出版此书。

〔27〕《论语·里仁0415》以及〔26〕中的《政治儒学》第44–61、75–85、95–135页。子思是曾子的学生。

〔28〕钱穆：《国史大纲》修订版，商务印书馆，1996年，上册第五六页。

〔29〕王肃注：《孔子家语》，上海古籍出版社，1990年，第九六页。

〔30〕《论语·先进1118》。

〔31〕《宋本十三经注疏附校勘记·论语》，光绪丁亥脉望仙馆石印（何晏集解，邢昺疏，阮元校勘）第十三页正。

〔32〕张祥平：《确认—承认—兼认—科学研究的基础与研究方法的发展》，载《北京农学院学报》1998年第4期。

〔33〕《汉书·五行志》。

〔34〕〔69〕太极图为圆形，相关于伏羲时代居处周围的八卦呈圆形排列，这是早期人类聚居的最小耗能方式，近代非洲俾格米人和马赛人等仍采用这种方式。参见吴富贵：《非洲矮人国快消失了——吃白蚁养身体，用母乳来化妆》和罗春华：《肯尼亚马赛人村子像军营——集中居住房子都一样，生活原始心情很愉快》，载《环球时报》2003年8月29日第8版和2004年1月30日第9版。河图洛书都是方形，相关于夏代筑城，最小耗能的方式是四边形，古巴比伦也是这样。参见下面的文献〔35〕第80页，以及张祥平、黄凯编著：《园林经济管理》，北京：气象出版社，2001年，第11—12页。

〔35〕〔43〕〔51〕〔59〕 张祥平:《制度对话——中国传统资源与西式模式优劣辨》,石油工业出版社,2001 年,第 169 页、第 180 页、第 169 页、第 169 页。

〔37〕〔52〕"两"不同于"二":两是成对的人或事物,本身可以作为一种测量单位;二是用"一"作为测量单位,进行测量之后得到的测量结果。详见第 4—5 节中的讨论。汉语从一字词发展为二字词之后,量纲之前常用两,不用二。如常说两张桌子,不说二张桌子。量纲之前的三或三以上的数很少用专词,如直说三张桌子。有些方言中把量纲之前的三也用专词说出来。在春秋时期和战国前期,如果与一三等计数词并用,要用"二",不用"两"。如"二三子"(《论语·为政 0324》)。又如"一生二,二生三,三生万物"(老子《道德经·第 42 章》)。强调两个一组的语句中用"两"不用"二",如"两君","两端"(《论语·八佾 0322,子罕 0908》)。

〔38〕性是特定集合中各元素共有的基本特点。详见第 4—6 节。

〔39〕〔61〕《宋本十三经注疏附校勘记·易经》, 光绪丁亥脉望仙馆石印; 魏王弼、晋韩康伯注,唐孔颖达疏,阮元校勘,卷八第 21 页反、卷七第 6 页反。

〔40〕〔41〕〔42〕〔46〕〔50〕《吴文俊论数学机械化》, 山东教育出版社,1996 年,第 32—33、109、203—204 页、第 440—448 页、第 193、195 等页, 第 445—448 页,第 103—110、98—100 页。其中,第 32–33 页的条目一"问"是构造,条目二"答"是算的结果,条目三"术"是超出具体数值的一般计算方法,条目四"注"是计算的依据或理由,相当于近代所说的证明,条目五"草"是详细的计算过程,四个或五个条目合在一起是寓理于算;第 203—204 页的"以演绎为主的公理化数学"是算出于理。

〔44〕〔45〕《中国农田杂草原色图谱》,农业出版社,1990 年,第 293 页。

〔47〕施晓慧:《克隆羊多利死了——基因存在缺陷,提前进入老年》,载《环球时报》2003 年 2 月 17 日第 4 版;多利刚诞生时不是零岁,而是六岁,即被克隆羊体细胞的年龄。

〔48〕〔79〕〔80〕〔81〕王延林编:《常用古文字字典》,上海书画出版社,1987 年,第 587 页、第 745 页、第 399 页、第 685 页。

〔55〕甲骨文中没有"世","世"的金文构型是三个"十"的下端连在一起(见文献〔22〕第 0007 页和文献〔48〕第 128、125 页),指示三十年,而且是连续不断的三十年。以三十岁作为一代人,他们繁育的婴儿是下一代人,他们的父母大多也在世,所以有三代人在世,引申为一世。当孙代成人时,祖父母多数已经去世。因此,在世者仍

为三代人。这样，一世既可以表示三代人中最年富力强的父辈(三十年)，也可以表示三代人同处的时期(约九十年)。儒家把这种自然的生理现象推广为组织管理，用一世表示三统同处的时期，即一个朝代。每一个朝代都保留前两个朝代的“统”，以显示“道统”的连续性，例如周代分封的杞是夏统，宋是商统。也就是说，每一个朝代都要“通三统”(参见上文献〔31〕第五页正)。这是群性儒学的政治智慧。相反的作法是秦帝国，焚书坑儒，把六国的历史文献付之一炬，试图把全部历史都说成嬴家的历史，结果二世而亡。主要原因是东亚环境相对严酷。在环境相对宽松的欧洲，罗马帝国伪造历史的企图几乎成功，参见黑马：《罗马文明来自伊特鲁里亚——英作家考察古代墓穴，辉煌历史被重新认识》，载《环球时报》2004 年 2 月 6 日第 22 版。

〔56〕参见上文献〔32〕及上文献〔35〕第 12、56、59、82 页。

〔57〕干支记日之前，华夏先民主要关注气象(春夏秋冬，四时成岁)、月象(一月三十天或二十九天)、气象与月象之间的关系(置闰月，定岁始，参见上文献〔21〕第 385 页)、以及月象中最具特征的几天：朔日(无月)，望日(满月)，既望(满月的第二天)等。《尚书·舜典》中逢朔望则指明日期，否则只指明月份。用璇玑仪观天之后，华夏先民开始关注天文(天球正极，极星)、地理(含水文)和人文(亟)，以及相关的测量。太康失国之后，与周边民族频繁的互动促使华夏民族关注每个月的每一天。商代创造了天干地支记日(上文献〔25〕第 61—71 页)：上半月依次是朔，朔后，地支十二(从子到亥)和望前，共十五天；下半月依次是望，既望，既后，天干十(从甲到癸)，朔前，共十四天。小月共二十九天，大月共三十天。对于大月的第三十天，可以单定一字，也可以利用已有文字组合。商代人采用了后一种方法，即用二字记日：甲子，乙丑等等，六十天都不会重复，所以朔望记日反而成了辅助。

〔58〕“策”的金文构型是华的上半，束的下半(参见上文献〔22〕第 1242 页和文献〔48〕第 361 和 362 页)，会意为有饰带(花)的一束枝条，原意是马鞭，鞭打，引申为用于书写的竹简：竹简集成册时也用绳系为一束，策兼指册和简。

〔60〕复旦大学数学系编著：《统计数学》，上海科学技术出版社，1960 年，第 255、283、256、284 页。

〔62〕《铜版四书五经上册·朱熹注：周易本义》，世界书局印行，中华民国二十五年(西历 1936 年)，第 61 页。

〔63〕详见第 4—5 节“参天两地而倚数”。

〔65〕"几"的金文构型是丝戍(上文献〔22〕第 0403 页),象形于用丝线重锤来校准旗杆,使旗杆与水平面垂直,会意为细心调整,不差分毫,微妙,分寸恰当。戍字象形于王旗(上文献〔25〕第 62、70—71 页)。

〔66〕见上文献〔22〕和第 4—2 节。

〔67〕〔73〕爻在甲骨文中是竖向排列的两个五,商代父乙角上的金文是竖向排列的三个五(上文献〔22〕第 0024 页),表示叠加的数量,十,或十五(与非叠加的数量有所不同,类似于两与二的区别,参见上文献〔37〕);六和九加起来是十五,子张借用爻字统称六(阴)和九(阳),即把"爻"作为两种基本符码(六--和九—)的通称。

〔68〕"因"字中的方框是城,中间的"大"表示城变大了:人们躲了起来,城里显得空荡荡的。词意是人有所隐(上文献〔22〕第 0255 页)。在早期,因与"隐"的词意有微小不同(词意微分):因是一种公开性的隐,而隐是众人不知道的。《尚书·尧典》中说,在炎热的夏天,"厥民因",是指人们躲到隐蔽处(参见上文献〔21〕第 384 页),众人都知道。如果只有一个人知道,却不说出来,就是隐。在孔子时代,因的字意与尧典时代大致相同,并从空间迁移为时间,即原因的因:寻找原因,就是寻找隐在事物当前状态之前的东西。从这个含义又引伸出"依靠,凭借"等等。

〔71〕辰的甲骨文象形于耕具,含意是每天晨耕的时间,常用作地支(参见上文献〔48〕第 764 页);这个时间是日夜之交,所以也表示有规律的更替变化(上文献〔21〕第 380 页),又表示日月交会之地(上文献〔22〕第 1855 页)。

〔72〕张祥平:《GNP 与 NSP:盛世浮华与社会和谐》,载《粤港信息日报》2002 年 12 月 23 日和 30 日第 6 版。

〔74〕北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《西方哲学原著选读》下卷,商务印书馆,第 257—263 页和上卷第 143—145、415—416 页。

〔76〕上文献〔22〕第 0195 页,文献〔48〕第 399 页。

〔82〕文献〔48〕第 686 页,文献〔22〕第 0013 页。

〔83〕理,见文献〔22〕第 1027 页、〔48〕第 696 页。文,甲骨文是烟火的象形,华夏先民以烟火为图腾,尧舜饰以光华,不排除天然光泽,详见张祥平:《中华先民崇拜烟火图腾——〈尧典〉记载的文化人类学史实》,载《文史知识》1992 年第 9 期第 116—118 页;《新华文摘》1993 年第 1 期第 158—159 页。天文是星光灿烂和流火闪现,四季主星不同,动态而有规律。鸟羽兽毛的四季变化也是动态而有规律的图案,也称

文。见《尚书·尧典》和《系辞·下传第二章》(正文第 4—4 节)、《论语·八佾 0309》。“文献”指动态而有规律地记载礼仪(献)。这些记载常细述礼仪现场的布局图案(参见第 4—2 节引《尚书·顾命》及上引文献〔9〕第 61—71 页)。中国的“文字”本身是有规律的图案,衔接而呈动态,得句。“文章”是句的衔接,也呈现有规律的动态图案或篇章。

〔84〕〔106〕〔107〕〔108〕吴新楚:《〈周易〉异文校证》,广东人民出版杜,2001 年,第 250 页(括号中的字是校证者的注和帛书断行的位置)、第 230 页、第 229 页、第 248 页。

〔85〕〔89〕〔90〕〔92〕〔94〕〔96〕〔97〕〔99〕〔100〕〔10〕〔102〕〔103〕〔105〕〔110〕钱穆:《先秦诸子系年》,北京:商务印书馆,2001 年,第 104 页(另见正文第 4—6 节)、第 101 页、第 509 页,第 96 页、第 222 页、第 98 页、第 85 页、第 103—104、606 页、第 105 页、第 105 页、第 105~107 页、第 85 页、第 97 页、第 508 页。

〔86〕《墨子闲诂·卷十经说下》,东京:富山房合资会社,大正二年,第 60 页。

〔88〕《管子纂诂·晏子春秋·卷十四,四时》,东京:富山房合资会社,大正五年,第 9—14 页。

〔91〕《铜版四书五经上册·蔡沈注:书经集传》,世界书局印行,中华民国二十五年(西历 1936 年),第 48—51 页。《太甲》上中下三篇是后人编著,但是“太甲”一词渊源很早,见第 48 页蔡沈引商史。

〔93〕上文献〔85〕第 221—225 页。第 225 页所述“子夏居魏”与第 149 页的结论不合。其实从《论语·子张 1903》和《周易·文言》可知,子夏不必居魏,也可以传《春秋》于吴起,因为儒家各门之间往来密切。从文本来看,子夏所传的《春秋》中,《公羊》和《谷梁》是本门,书写体例相类,不分经传。《左传》是曾子的学生所撰,不像子夏的学生那样熟悉经文,所以分出经传。这正像近代学术论著中对于本门的常识往往不注明,可是跨学科的论著中需要注明。

〔95〕张祥平:《翁文波预测方法与模式识别方法的比较——兼论时谱特性》,载王明太等编:《20 世纪回眸:翁文波院士与天灾预测》,石油工业出版社,2001 年,第 175—179 页。

〔98〕《宋史·卷 427 列传 186 邵雍,431 列传 190 李之才》。

〔111〕张祥平:《恢复〈素问〉原貌,开发圆融思维》,载《益生文化》2001 年第 7 期 12 月号,第 37—38 页。

〔112〕《黄帝内经·素问·四气调神，生气通天，气厥，气穴，气府，骨空，灵兰秘典，移精变气，汤液醪醴，平人气象，宣明五气，血气形志，离合真邪，刺志，逆调，解精微》。

〔113〕此段文字源于中国有色金属研究总院的林中鹏先生，时在1997年11月11日。

〔114〕〔115〕黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，1980年版，第173页，第182页。

〔116〕〔117〕〔118〕〔119〕〔120〕〔121〕〔122〕〔123〕〔125〕〔126〕《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编，商务印书馆1992年版，第4页，第5页，第4页，第1页，第3页，第5~6页，第7页，第6页，第11页，第11—12页。

〔124〕余英时：《从价值系统看中国传统文化的意义》，载《文化：中国与世界(第一辑)》，三联书店，1987年版，第42页。

〔127〕张祥平：《农林环境遥感》，林业部林业调查规划大专班函授教材，北京农学院，1988年，第39—40页。

〔128〕书同第1章〔5〕第16页。

〔129〕〔130〕刘绍光：《一元数理论初探》，北京：中国展望出版社，1984年，第14页，第1页。

〔131〕张祥平：《从公理化到实事化：放弃蝴蝶，预测风报——科学研究方法从分析到整合的嬗变》，载《自然辩证法研究》1998年第3期，第18—20页。

〔132〕见第三章文献〔64〕。

第5章 一元思辨与范畴思辨

——人类思维的少年和青年(二)

内容提要 郭店竹简显示，老聃道论的创作动机源于孔子问礼于老聃，其中衍(达道)、牆(苗道)、徵(道)的含意互有区别，后者超越为“强为之名曰大(乐音)”的可闻之道；老聃的德论是应关令尹喜的要求勉力而作(第5—1节)。尹喜续德论，尹喜之子(或学生)著大一生水，申不害著言谋，老子包括重“道大(乐音)”的老聃、重“积德”的尹喜、重“相辅”的尹喜之子(或学生)、重“言谋”的申不害、重“道玄(北极)”的太史儋(第5—2节)。西方的早期范畴是“逻各斯”和“存在物”，毕达哥拉斯没有超出过程思辨的窠臼(第5—3节)。超越经验的早期范畴属于表象世界，而内省概念属于内心世界，二者的交界区域(思表区域)在甲骨文时代已被开发，但是向内心世界的拓展如“字(慈)”等则在金属铭文时代；最早的内心范畴是“德”，帛书《老子》从“上德”引出“道”和“无为”，是对人类占有观念的全面反思：孔子的“仁”则致力于约束而不是否定“占有”；孟子把内心范畴分为两个层次：仁和义(第5—4节)。相应的古希腊范畴是爱恨、德性、善、善的理念；与老、孔、孟相应的大哲是德谟克利特、苏格拉底和柏拉图(第5—5节)。墨辩6部是揭示思表的巨著，《经上》层次井然，首尾相应，不宜拆开之后重新拼接(第5—6节)。亚里士多德

的工具6篇与墨辩6部异曲同工——前者由小及大，后者由大向小，都完成了相同的使命：用词精当、命题真确、推论合理、归纳、斥伪，其中“三段论”的4格正与“取与论”的4类相应(第5—7节)。人类思维殊途同归于复杂科学(第5—8节)。

5—1　超越经验(一上)：苗道，大道——有牰虫成和字之曰大

中华民族精神的核心理念是“道”和“阴阳”。儒学从道进入阴阳，直达复杂科学(见第四章)。老子之学较多地讨论道。

得道多助，失道寡助；有道明君，无道昏君；志同道合，道不同不相为谋；文以载道，传道授业解惑，这些成语或名句都相关于儒学的道，即孔孟之道。文天祥《正气歌》的结尾“风檐展书读，古道照颜色”中的古道也是孔孟之道。

中华民族注重的“道德”，道在前，德在后。现代汉语中“道理”的原意是道的数学模型或伴有数学的道(参见第4—5节)。“知道”的原意是知晓最核心的理念“道”。

道是稳固永恒的东西，生发万物且容融万物。现代学术称为超越的存在。中国的道，欧美的上帝和原罪，伊斯兰的安拉(也译真主)，印度的梵，佛学的同体大悲(无缘大慈)，都是超越的存在。其中，只有中国的道是从科学观测的意义上完成超越：“道”相关于天球北极。

老子超越天文观测的方法是：在商周观测的结果“玄”之上叠加一个玄：“道可道，非常道……玄之又玄，众妙之门。”(《道德经·第1章》)

道的甲骨文构型是睁大眼睛寻路的头部特写 (见第3—4节)，“常道”的含意是引导众人走上可以通往目的地的路，“非常道”的含意是引导众人走上稳固永恒的生发万物且容融万物的路。

甲骨文中没有玄，玄在青铜器上的金文构型是相连的两个圈，一上一下[1]，象形于璇玑仪观测筒的上下两口。郭店竹简中的玄(第8枚尺

四简和第28尺四简),上圈的上弧向上凸,表示观测方向,下圈的上弧也向上凸,与上圈的下弧相套,表示这两个圈是同一个仪器的两个观测孔。当时的极星已经偏离天球北极,所以从观测筒的下口向上看出去。看不见星光,只能看见深远的黑(玄)。东汉《说文解字》"幽远……黑而有赤色者"是对"玄"的生动描述。赤是人的眼睛适应深远的黑穹之后产生的主观感觉。虽然玄表示空无一物,但是夜空的星星围绕玄和极轴旋转,只有玄是稳固的,永恒的。

只说玄,含意是空无一物,幽远黝黑,也可以说是分不清有无;加上一个玄(玄之又玄),就不只是观测结果,而是冥想的(想象的推理的或感悟的理想的)结果。玄之又玄是从可观测的幽远之黑到不可观测的幽远之黑,把观测结果和冥想的结果合在一起,就成了超越天文观测的道,生发万物且容融万物。

老子不是一个人,至少包括五个人:老聃、尹喜、尹喜之子(或学生)、申不害、太史儋。太史儋悟出了"玄之又玄"。

据《史记·卷六十三·老庄申韩列传》记载:"老子者,楚苦县厉乡曲仁里人也,姓李氏,名耳,字伯阳,谥曰聃。周守藏室之吏也。"唐代学者司马贞考证为:名耳,字聃,号伯阳父;守藏史也称柱下史。

《史记》接下去记载孔子问老聃有关礼的事情,老聃说:"曾经说过礼的那个人,身体和骨骼都已经腐朽了,只是他的言论保存下来。在我看来,君子的时运好就驾车,时运差就像沙蓬一样随着流沙迁移行走(蓬累而行)。我听说优秀的商人把好货深藏起来,就像是手边只有普通的货物;成熟的人德行很高,容貌却像是很愚蠢。把你身上的骄气和心中的多欲去掉,也就是把庄重的态色和内心的淫志去掉。这些对你的身体没有好处(无益于子之身)。我要告诉你的就是这些。"

孔子离开老聃后,对学生说:"鸟,我知道它们能飞;鱼,我知道它们能游;兽,我知道它们能走。地上走的,可以用罔网来捉;水里游的,可以

用纶网来捕;天上飞的,可以用弓箭和投掷器来打。推衍到了龙,我却不能够知道他们真的乘风云而上天。我今天见到的老聃,应该是像龙一样吧。”

老聃研究道和德,可是不公开研究的结果,不求有名,在周邑洛阳住了很久。后来老聃预见到周朝要衰落,就提前离开了洛阳。走到函谷关(另说:散关)的时候,守关的令(大夫)尹喜说:“子将隐矣,彊为我著书。”“于是老子乃著书上下篇,言道德之意”,五千多字,然后离开,从此不知下落。

《史记》接下去记载“或曰老莱子,亦楚人也,著书十五篇,言道家之用,与孔子同时云。盖老子百有六十余岁,或言二百余岁。孔子死之后百二十九年(集解:徐广曰:实百一十九年),而史记:周太史儋见秦献公,曰:‘始,秦与周合,而(后)离,离五百岁而复合,合七十岁而霸王者出焉。’或曰:儋即老子,或曰:非也。世莫知其然否。老子,隐君子也。”(引文括号中的“后”字为祥平所增)

《史记》接下去记载了老子(指太史儋)的儿子宗(崇)是魏国的将领,封于段(段)。

魏国段干崇割地距太史儋入秦101年[2],如果太史儋20岁左右入秦,四五十年后生下小儿子崇,还是可能的。另一个可能是:崇是太史儋的孙子。崇的孙子的玄孙假在汉文帝时代担任官职(仕),假的儿子解在胶西王的家里任老师(太傅),安家在山东的齐地。与司马迁大致同时代。

在这个时代,“世之学老子者,则绌儒学。儒学亦绌老子。道不同,不相为谋。岂谓是邪?李耳无为自化,清静自正。”《史记·老庄申韩列传》的最后是(括号中为祥平所加):“太史公曰:老子所贵道(与孔子所贵道不同),虚无因应,变化于无为,故著书辞称微妙难识(但郭店竹简不难识,见下文)。庄子散道德(把道德变成诋诣疵性的寓言)放论,要(主要的

论点)亦归之自然。申子(申不害)卑卑(把被管理者当成监管对象或螺丝钉),施之于名实。韩子(韩非)引绳墨(像土木工程那样精密测量),切事情,明是非,其极(走向极端)惨礉少恩。皆原于道德之意,而老子深远矣。”

司马迁留下了三个问题,直到七十九癸酉(西历 1993 年)年在湖北荆门发现郭店楚墓竹简之后,才有了比较清晰的眉目。

第一,老聃和老莱子是同一个人,与孔子同时代;李和莱在简帛中相通[3]。

第二,老聃和太史儋不是同一个人,孔子问礼的老聃只写了郭店竹简甲组(尺四简)39 枚的 1111 个字。这是补上断简脱字后的字数,另有两个蝌蚪形的记号和许多呈矩形的记号。这 1111 字在万历本[4]中共 19 章。万历本基本上就是现代常用的通行本。

郭店竹简乙组(尺三简)18 枚的 437 个字(万历本编辑为 8 章)最可能是关令尹喜所写。

尺四简(甲组)为古一尺(23.1 厘米)四寸(一尺四寸约 32.3 厘米[5]),尺三简(乙组)约为古一尺三寸(30.6 厘米[5])。尺四简和尺三简的编距都是 13 厘米,但是不大可能编在同一册中,不然就会上下不齐。即使编在同一册中,也明确地区分为两部分。郭店竹简 28 枚尺一简上的 614 个字当为尹喜的儿子或学生所写。尺一简(丙组)约为古一尺一寸(26.4 厘米),编距 10.8 厘米[5]。这 28 枚竹简当初编为一册,出土后被分为(详见下文)《大一生水》14 枚(327 字,万历本编辑为 5 章)和丙组 14 枚(288 字,万历本编辑为 5 章)。

以上 85 枚竹简上的字体完全相同。书写内容发生越早,简的长度就越长。这是当时的通行作法,郭店竹简中另一种字体的儒家文献也有两个长度,用来区分书写内容发生的先后。

郭店竹简中还有 27 枚七寸简(约古七寸,15.1 厘米,编距 6—6.1 厘

米)上的402字与以上85枚竹简上的字体相同,从内容来看最可能是申不害所写。这112枚竹简的抄录者很可能是申不害的学生,也可能正是太史儋。太史儋入秦上距孔子去世106年[6]。太史儋对简本《老子》作了合并及分割,加上太史儋自己撰写的内容,成为万历本81章《老子》[7]。

第三,老聃1111字中的937字(万历本中的15章)直接"因应"于《史记》中记载的那次谈话,其他174字(万历本中的4章)是"彊"为尹喜所作。孔子不知道老聃的这些论述,所以孔子不但不"绌老子",反而在《论语·述而0701》第一章中把我们(孔子和弟子)与老聃、彭祖归为同类。后来儒学绌老子,儒者常另解这一章的内容。

孔子诚恳地向老聃问礼,一是一,二是二,所以老聃清楚地认识到孔子的智慧和敏锐。老聃当场只说了《史记》中记载的那些话(见上译文),事过之后写下"绝智弃辩,民利百倍"八个字,作为补充:老聃对孔子说的话不但"益于子(孔子)之身",而且"利民"。万历本第19章把智改为圣,把辩改为智。

这八个字处于第1枚尺四简的上端,八个字的右下方有一个呈矩形的小墨块儿记号,表示上面八个字是第一次写下的内容。这一枚竹简上还有另外两个同样的记号,分别表示第二次和第三次写下的内容。其他枚竹简上的同样记号表示更后来写下的内容。

从第1枚到第5枚,以及第6枚前两句的内容,分6次写成。第6次之末的记号很小,因为这一次写的字数较多,最后一次蘸墨(第6次全文蘸墨不止一次)后写到尾句时,笔上的墨已不多,正好不打算向下写,就不再蘸墨。后来的抄写者照录原样。

这6次写下的内容是万历本第19章、第66章,以及第46章的后四句(前两句为太史儋所加),除了第一次写的八个字之外,都是老聃对于"绝智弃辩,民利百倍"的引申和进一步思考。

从第6枚第三句“以𢓊(达道)佐人主者”(万历本第30章把𢓊混同于道)开始,老聃回到与孔子谈话的另一个主题,也就是孔子问礼的目的。老聃当场对孔子说的话中没有涉及礼的内容,事后老聃意识到自己只说了安身立命的方面,没有说治国平天下的方面,所以,老聃从第6枚后两句到第20枚(万历本第30、15、64部分、37、63、2、32章),分9次写成,集中讨论这个问题:

老聃主张亡(动态地趋向于无)为,孔子主张有为。老聃首先针对兵(这是最大的有为):“不欲以兵强于天下”(第6枚尺四简,万历本第30章删欲字)。第二说士(比兵的有为程度小):“长古之善为士者,必非溺玄达,深不可志”(第8枚尺四简,通行本第15章删去长,把达改为通,把志改识;引文后两句的意思是:一定不是沉溺于利用璇玑仪进行天文观测,那样只能看见深远的幽黑,反而丢失了志士之心,善为士者的有为程度比这些人还要小)。第三说到圣人、侯王和万物:“圣人亡为故亡败”(第11枚尺四简,万历本第64章把亡改为无),“𢓊(达道)恒亡为(不需要为,用进废退)也,侯王能守之(达道),而万物将自化”(第13枚尺四简,万历本第37章把𢓊混于同道,把亡改为无,引文圆括号中为祥平所加),“圣人居亡为之事,行不言之教。万物作而弗始也,为而弗志也。成而弗居,天唯弗居也,是以弗去也。”(第17枚尺四简,以及18枚的前8个字,万历本第2章把亡改为无,志改为恃,成改为功成,天改为夫。)

接着,老聃深入地讨论“道”:“䢅(被寻找的路,即‘道’的本意,见第3—4节)恒亡名”(第18枚尺四简的第9到12个字,万历本第32章把亡改为无)。这句话的意思是:被寻找的路还没有名称,不能用语音说出来。必须等到走的人多了,不需要找路了(“民莫之命,天自均安”),才为道路定下名称,才有了语音(始制有名)。老聃认为“有为”应该停留在这个阶段:语音是卑道,仅次于超越的道(见下文)、苗道(见下文)和达道:“名亦既有,天亦将智止。智止所以不殆,卑䢅(道)之才天下也,犹小浴

之与江海”(第 19 和 20 枚尺四简，万历本第 32 章把第一个天改为而，第二个天改为夫，自改为而，智改为知，卑改为譬，才改为在，浴改为谷)。

以上的内容分 15 次写成。老聃读后发现这些内容不如孔子“朝闻道，夕死可也”(《论语·里仁 0408》)的理解深刻，所以第 16 次(从尺四简的第 21 枚到第 23 枚前四句)的写作目的是使人们能够“闻道”：“又(有)牺(苗道)蟲成(不是人工整平的大路)[8]，先天地生，𡇠缪(看不出喜忧肃谐)，蜀立(分不清空间)，不亥(说不出时间，不知甲子癸亥)，可以为天下母，未智其名，字(文字)之曰𨗉(超越的道，超越于达道和苗道之上，可想象为正三角形的顶点，以下的这个构型不再另注，直写为‘道’，但是这个构型与‘字之’之前的同一构型含意有区别：‘字之’之前表示被寻找的路，‘字之’之后表示被寻找的超越存在，精神之路)，吾强为之名曰(把超越的道读作)大(当，用来定音的钟声，或如现代的第一个音阶‘逗’)。大曰羡(升音阶：逗来咪，或降音阶：逗西啦)，羡曰𨗉(依次升或降)，𨗉曰反(高八度或低八度[9])。天大，地大，道大，王亦大。国中有四大安(现代乐理术语是大三和弦加上高八度的基础音阶，逗咪索多，仍为大三和弦；老聃身处礼乐的源发地，深黯音律；安是大的回音和消散，复归无无声)，王居一安。人法地，地法天，天法道，道法自然。”(万历本第 25 章把牺改为物，𡇠改为寂，缪改为寥，蜀改为独，亥改为改，智改为知，羡改为逝，𨗉改为远，安改为焉；引文括号内为祥平所加。)

“道法自然”之下有一个呈矩形的小墨块儿，可是老聃的思路没有停下来，所以第 17 次接着写：“天地之间，其犹囲籥与？虚而不屈，𨓑而愈出”(第 23 枚尺四简的下 17 字，下接呈矩形的记号，空三格，万历本第 5 章把囲改为橐，把籥改为籥，把𨓑改为动)。

这 17 字的意思是：天地之间，就像鼓角的中空部分，虽然是虚的，但却不能轻易扰动(屈)，一动就要发出巨大的声响(愈出)。囲字中的乇

在郭店竹简上象形于一个婴儿，外面的方框在郭店竹简中呈圆形，不封闭，是南方(楚地)育儿木桶的象形[10]，雚是头上长角的鸟。

第24枚尺四简上有25个字："至虚，恒也。獸中，筥(竽)也。万物方作，居以须复也。天道员员，各复其菫。"意为：自然地成为虚空，是恒常的状态。守住中间的虚空，是用来定音的竽。万物在不同的地方都会有虚空，都要用竽来定音(居)，像胡须那样丝丝入扣地与竽音吻合(复)。天道也是这样，鼎一样中空(第一个员是名词)，使万物中空(第二个员是动词)，各种物体都会回到空腹的状态(含人的辟谷状态)。"至"的词意是自然地到达某个状态(见第3—4节)。"獸"用作守，相关于犬。

"筥"的上半像形，下半会意，特指用来定音的竽。参见《韩非子·卷六，解老》："竽也者，五声之长者也。故竽先则钟瑟皆随。竽唱则诸乐皆和。今大奸作则俗之民唱，则小盗必和。故服文采，带利剑，厌饮食，而资货有余者，是之谓盗竽矣。"竽唱乐和的引申意是：用竽来进行选择。第35枚和第36枚尺四简上的三个"筥"用其引申意(孰)。上引《韩非子·解老》最后22个字与万历本《老子》第53章基本相同。该章"盗竽"之后还有四个字："非道也哉"。韩非用"守中，竽也"来解释这一章"盗竽"和"非道"的逻辑关系。

源自太史儋的万历本则有意消减"道"与乐音的关系，因为太史儋把"道"相关于"玄"(见第5—2节)。

第24枚尺四简"至虚，恒也。守中，竽也。"是承上启下的可闻之道。下文的"须"是胡须。"员"的甲骨文构型是鼎上一个圈，示出中空。"菫"的词意是饥馑[11]，腹中空空。

"天道员员，各复其菫"之下，接呈矩形的记号，空六格。在39枚尺四简中，这一枚排在第23枚之后最合适，基本可以肯定是老聃第18次写下的内容。万历本第16章把老聃这一次写的25个字编辑为："致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其得。夫物芸芸，各归其根。"

老聃第19次写下的内容(第25枚和第26枚尺四简)仍相关于乐音、乐器、定音:“其安也(余音消亡),易𣏌也(很容易去注意乐器的竹木结构)。其未𦰩也(树木未发芽之前),易𠂤也(很容易想象种子的生长力)。其𪓛也(粗加工乐器的时候),易畔也(很容易关注零件界面)。其几也(安装调音装置的时候),易微也(很容易联想到一排排的戈列)。为之于其亡又也(制作乐器的时候乐音消亡,听不见),绚之于其未乱(调弦的时候听不见好听的音乐)。合[抱之木,生于毫]末,九成之𪓛(九个乐器合奏的韵乐),甲[于弱亡](起奏于敲击龟甲的微小信号),[千里之行,始于]足下。”(圆括号中为祥平所加,“于弱亡”三字为祥平所补;几字象形于用丝线重锤来校准旗杆,这里指调弦,调音阶;乱的词意是全面治理[12],这里指配合默契的合奏)。万历本第64章前半把老聃第19次写下的内容改编为:“其安易持。其未兆易谋,其脆易判。其微易散。为之于未有。治之于未乱。合抱之木,生于豪末,九成之臺,起于累土。千里之行,始于足下。”

老聃借用竽的中空部分来说明虚无的永恒,乐器的乐音使人能够闻道。乐音在语音之先,乐音消减(亡)之后听见语音。可以类比于苗道在天地之先:䎽中的右半(首)象形于翘首张望(见第3—4节),左半象形于新生的苗壮植物),这样的景观如果不是人工披荆斩棘而成,就是大的灾害(虫灾,火灾等)之后所成。虫灾之后的景观(虫成)比火灾之后更吸引人的目光,因为火灾之后有烧焦的余迹,虫灾之后却是混沌一片。

人在大平原上被远方的苗道强烈震撼[13],没有注意天地。当人对苗道的关注程度消褪(亡),才分出地平线上的天和地(有)。这个过程正是近代黑格尔辩证法中的正反合[14]。超越的道(徥)与苗道(䎽)及达道(衍)的关系也是这样:人对超越的关注消褪(亡),才分出苗道和达道(有)。

经过这样的理论思考,老聃就比较顺利地论证出“我无事而民自富,我亡为而民自化,我好静而民自正,我欲不欲而民自朴”(尺四简第

31枚后7字和第32枚，万历本第57章把亡改为无，把欲不欲改为无欲)。

最后22个字写在第32枚尺四简上，接下来有一个蝌蚪形的记号，尾向上，头扭向右。再接下去是五六个空格，直到这枚竹简的下端，表示老聃与孔子谈话之后进行的理论思考到此结束。从第一个字“绝”到最后的“朴”，共937个字，是《史记》中说的上篇，言道。

从第33枚尺四简开始到第39枚尺四简，共174字，最后也有一个蝌蚪形的记号，以及19个空格，是《史记》中说的下篇，言德。

这一部分是老聃“彊为”关令尹喜写的部分。由于是勉力(彊)而为，所以下篇字数不到上篇的四分之一，而且下篇只有一个“德”字，也就是最开始一句(第33枚尺四简)“含德之厚者，比于赤子”(万历本第55章)中的德。接下去仍是言道：“物壮则老，是谓不道”(与苗道相反)，“反也者，道之动也，弱也者，道之用也。天下之物生于有，生于亡”(如乐音消亡后听见语音，语音生于乐音之亡)，“金玉盈室，莫能守也。贵富骄，自遗咎。攻述身退，天之道也”(第35、37、39枚尺四简，万历本第55、40、9章，把是谓改为谓之，把亡改为无，把盈改为满，攻改为功，述改为遂)。

5—2 超越经验(一下)：为道日损，孔窍其门——损之又损和玄之又玄

尹喜为老聃言德的部分进行了补充。18枚尺三简437字中有十个德字。

据万历本第59章补足断残后，第1枚尺三简有两个德字，相关于农桑衣食(老聃1111字未曾议及)：“纶人事天莫若啬。夫唯啬，是以早备，是谓[重积德。重积德则无不克]。”(万历本第59章把纶改为治，把备改为服。)

“台丝(纶)”就是“我的丝”、“纶人”就是“用我的丝把人连在一起”。从“我的丝”还引申出“劳丝”和“欺诈”等词意[15]，也可用于尺三简的这

一句,但有贬意。甲骨文"啬"的上半是带垂穗的禾,下半有的是田,有的象形于仓或担[16],尺三简中的"啬"上半是带垂穗的禾,下半是田,本意是收获和俭省。

"给人事天莫若啬"的意思是:让人们做的事与天相辅,最好的方式是稼穑收获和俭省。为了这样的德,就要把被动的消退(亡)推进为主动的削减(损),要主动减少"学":"学者日益,为道者日损。损之或损,以至亡为也。亡为而亡不为。"(第3和第4枚尺三简,万历本第48章把或改为又,把亡改为无。)

消减学的"为"(亡去为学),就能消减稼穑积德的"不为"(亡去不为啬)。这样,就把老聃与儒学的形而上的区别推进到形而下的操作层面。

老聃不反对"学"。相反,老聃使人闻道的努力建立在博学的基础上。尹喜与老聃不同。尹喜不是开创者,而是守成者,所以可以不学。

"不为"之下有一个小记号,呈薄片矩形。紧接小记号的"绝学亡忧"(第4枚尺三简,万历本第20章把亡改为无)是下一次写的,可是与上一次的内容衔接十分紧密:把学消减到"绝学"(根本不学)的程度,忧虑就消减了。这说明尹喜上一次收笔之后,思路没有收住,悟出了一番道理:对于重积德的人来说,语音亢卑(唯,呵)和外表美丑(恶)没有什么区别(第4枚尺三简,万历本第20章)。

这一番道理的延伸是更具操作性的细节:宠辱,得失,患和身;上士,中士,下士(下士要通过大笑来扬弃形而下的认识);上德,广德,建德,以及德真、德余、德长、德丰、德溥(第5至18枚尺三简,万历本第13、41、52、45、54章,第18枚之末断残,难以判断有无蝌蚪形记号;如果没有,那么尺三简中只有呈矩形的记号)。尹喜不像老聃那样天性敏悟,所以必须注意操作细节,日积月累才能开悟。

尹喜的儿子或学生在尹喜的基础上重新回到老聃言德的尾句(见上引第39枚尺四简,下段方括号内7字为祥平据第39枚尺四简及《大

一生水》第13枚尺一简所补):“天道贵弱,削成者以益生者,伐于强,责于[盈,守于弱。天不足]。”

由于最后7字断失,这一枚尺一简被整理出土文物的学者们编在《大一生水》14枚中的第9枚。其实这一枚应该是28枚尺一简(参见上文)的第1枚。接下去是《大一生水》的第13和14枚:“于西北,其下高以强。地不足东南,其上贵以弱。不足于上者,有余于下。不足于下者,有余于上(矩形记号,十个空格)。”

从“天道贵弱”到“有余于上”的60个字被太史儋编著为万历本第77章的前半:“天之道,其犹张弓乎?高者抑之,下者举之。有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。”“其犹张弓乎”用来形象地说明伐强(射击的目标)、责盈(弓满)、守弱(弛弓,日常状态)。

第10、11、12枚尺一简的内容接在上述的第9、13、14枚尺一简之后,仍然是继承老聃的道论:“下,土也,而谓之(用语音说出来是)地。上,气也,而谓之天。道亦其字也,青昏其名(晨钟暮鼓的乐音是道的名)。以道从事者必托其名(有音乐相伴),故事成而身长。圣人之从事也,亦托其名,故功成而身不伤(轻松的音乐有助于减少疲劳)。天地名字竝立(如:天气,土地),故恁其方(上方下方都有道),不思相[离,反相辅]。”(括号中为祥平所加,最后四字原断残,亦为祥平所补。)

太史儋把这些相关于乐音的道,以及尺四简中的乐音和苗道(见上引),都改编为万历本第1章中相关于天球北极的道(详见第5—1节):“道可道,非常道。名可名,非常名。无名,天地之始。有名,万物之母。故常无欲,以观其妙。常有欲,以观其徼(读叫)。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”

第12枚尺一简之后,接下去是第1至第8枚尺一简:“大一生水,水反辅大一,是以成天。天反辅大一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时。四时

复相辅也，是以成寒热。寒热复相辅也，是以成湿燥。湿燥复相辅也，成岁而止。故岁者，湿燥之所生也。湿燥者，寒热之所生也。寒热者，四时者，阴阳之所生。阴阳者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，大一之所生也。是故大一藏于水，行于时，周而又[始，以己为]万物母：一缺一盈，以己为万物经。此天之所不能杀，地之所不能埋，阴阳之所不能成。君子知此之谓[大一]。”(末二残字为祥平所补；文中的神明是由两个一字词组成的词组，不是一个二字词，正如天地，阴阳等；《大一生水》的作者不但读懂了《说卦》第一章，而且认为“幽赞于神”和“明而生著”相辅所成的阴阳能够生出四时，参见第4—5节。)

这一段被太史儋编入万历本的三章：第39章的前半“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之一也”，第14章的后半“万物归焉而不知主，可名于大，是以圣人终不为大，故能成其大”，第42章的前半“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。

“道生一，一生二，二生三，三生万物”把璇玑仪定位天球北极的观测顺序颠倒过来：用璇玑仪定位天球北极的顺序是(第4—2节图5)：首先面对万物(含众星)，其次看三(借助三颗星定位璇玑仪)，再次看二(观测筒的上下二个孔)，最后看一(天球北极)，即玄。太史儋认为道在一之前，玄之又玄在玄之前，“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”(万历本第38章，帛书第1章)。修道的人要去掉那些“后”，返归于众妙之门，返归于无，守住那个生发万物且容融万物的东西(道)。《庄子·天下篇》认为：比内圣外王(见第4—6节)更高的层次是“不离于真(玄)”的至人、“不离于精(玄玄之间)”的神人和“不离于宗(玄之又玄)”的天人。

第1至8枚尺一简把阴阳排在了水、天、地、神明之后，可是水及天地像四时寒热湿燥一样是形而下的事物。“神明复相辅也，是以成阴阳。

阴阳复相辅也，是以成四时”的认识深度不如“一阴一阳之谓道”和“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦……以类万物之情”(见第4—3节)。

经过太史儋的改编，老子之学才达到了与儒学相似的认识深度。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”为老聃“天道员员，各复其堇”(见第5—1节)作了补充，成为吐纳气功的最早经典性论述。

《大一生水》第8枚尺一简“君子知此之谓[大一]”之后应该接原丙组尺一简的第1枚：“大(一)，上(天)，下(地)，智又(佑)之(神明)，其即(相辅)亲誉之(阴阳)，其即畏之(四时)，其即侮之(寒热湿燥)。信(大一)不足，安有不信?(老聃不言信，因为老聃足信大一)猷乎其贵言也(为了有信，必须珍重语言，这样即使有为，只要)成事述社，而(那么)百姓曰我自然也。古大道废，焉有仁义?(所以说，大一之道不废，才有仁义)六亲不和，焉有孝慈?(六亲相和，才有孝慈)邦家昏乱，焉有正臣?(国家清明有序，才有正臣)。”(丙组尺一简第1、2、3枚，圆括号中为祥平所加。)

万历本第17章把上段简文中的下改为不，又改为有，即改为次，亲后加之，乎改为兮，社改为功并移到事前，曰改为皆谓，然后删也，第18章删古，删焉，仁义之后加“智慧出，有大伪”，邦改为国，正改为贞。如果没有这些改动，就与万历本第38章(见上引)相悖。

丙组尺一简第1枚的“上”字下有一短横，“下”字上有一短横，表示这里说的上下不是普通的相对高低，而是最高的上(如天上，或与天直接沟通的上)和最低的下(如地下，或直接立于地的下)。在其他各枚竹简中，凡是增加了短横的上下，都不是普通的相对高低。

即的含意是接近，就食[17]，也就是上文所说的“相辅”。亡为和有为也相辅：虽然有为，但是只要事情做得完美(成事)，而且循着(述)天人合一的方式(社)去做，那么就是辅万物之自然。因此，仁义之中内含大道，孝慈之中内含和合，正臣显示着国家清明有序。

即使用兵，也有不得已的时候："埶(势)大象，天下往"(第4枚丙组尺一简，万历本第35章把势改为执[18]。另一方面，"不欲以兵强于天下"(见上引第6和第7枚尺四简)，所以要用礼来节制用兵，要把用兵与和平的生活明显区分开："君子居则贵左，用兵则贵右"(第6枚丙组尺一简，万历本第31章)，"战胜，以丧礼居之"(第10枚丙组尺一简，万历本第31章把居改为处)。这样，尺一简的作者就把老聃对圣人的两种认识统一起来——丙组第11枚到第14枚对尺四简的第10枚到13枚的内容(万历本第64章)作了慎重的修订，作为28枚尺一简的总结。

最重要的修订是删除了老聃写的"临事之纪"四字(第12枚丙组尺一简删减了第11枚尺四简)，把"是故圣人"四字(第12枚尺四简)改为"是以"二字(第13枚丙组尺一简)。

老聃的原意是：即使有了事(临事)，只要"慎终如始"，那么还是不会失败，正如"亡为故亡败"，所以这种临事的人也是上面说过的圣人(是故的含意是曾经说过，参见第4—2节)，甚至比上面说的圣人还要早一些。圣人临事，与其他人的不同之处在于，圣人"能辅万物之自然，而弗能为"。相当于现代学者所说的参与微调，不作建构[19]。

尺一简的作者认为这两种圣人本来就没有什么不同，"能辅万物之自然"就等于"亡为"或"无为"。尺一简中不再用"亡"，改为"無"，与"损"较少相关。这些都说明尺一简的作者与孔子的孙代学生密切往来，相互沟通(参见第4—5节)，不但吸收了阴阳四时等范畴，而且肯定了合乎道统的各种有为。

"無"是西历1956年简化之前的"无"，但在先秦也用"无"，只是与"無"的含义有所不同，词意微分："无"源于甲骨文中的类似构型(见第3—5节)，表示"有"的反义，是具体切身的现实状况，如卜辞中的"无灾"，《易》中的"无咎"。而"無"源于卜辞中的"舞"，"像人两手持物跳舞之形"[20]，会意为虽无但却企望，如"其万年無疆"[20]。

28枚尺一简共615字:《大一生水》14枚327字，丙组14枚288字。尺一简中没有蝌蚪形的记号。327字加上18枚尺三简的437字和尺四简中言德的174字,共1226字,比尺四简中言道的937字多289字。

申不害对老聃奠定的道德之意(大框架)作了不同于尹喜的可操作细化。尹喜积德损学,申不害善言贵谋。

郭店竹简中有27枚七寸简(《语丛四》)与上述112枚竹简上的字体相同,当为申不害所撰(参见第5—1节)。

申不害认为,老聃所说的"临事之纪,慎终如始"(第11枚尺四简)要从开口说话之前一直"慎"到永不对话和新的临事。

第一,"慎"善言之利:"言以司(管住自己再开口说话),情(智止)以久。非言不[譽](酬),非德亡复。言而狗(信口雌黄,智不止,苟),墙有耳。往言剔人,来言剔己。言之善,足以终世。(如果言不善,那么)参(三)世之富,不足以出尚(出走,死亡)"(第1至3枚七寸简,下端有呈矩形记号,引文圆括号中为祥平所加,带有"𠂤"头的亡相关于死亡,逃亡[21])。

这样,就细化了"为亡为,事亡事,味亡味,大少之,多易必多难"(第14枚尺四简,该简的"亡事"[22]不同于第32枚尺四简"我无事"中的"无",第32枚尺四简与尺一简相同)。"亡"描述动态过程:消亡,灭亡,忘记(第3—5节),与"慎终如始"相应:最初(始)有而后来消亡的为、事、味,才是圣人该为,该事,该味的。规模变大的为、事、味,要重新减少(大少之),目标变动(易心)越多,困难也一定越多。申不害把老子的这个大框架细化到没有开口说话之前就要管住自己(司的词意是主管[23]),用情来减少对话,不多说,不信口说,说出来的话还要好听(善言)。

第二,"慎"恶言之害:"口不誓而户之闭,恶言覆己而死无日"(第4枚七寸简,下端有呈矩形记号,一个空格)。

第三,慎事:"凡敓(要说动对方)之道,级者为首,既得其级言(对方

最关心的事),必有及之(猜中对方要害,取得对方的好感和信任)。及之而不可(对方的回应不肯定),必敭(敏)以讹(以旁敲侧击来察颜观色,揣度对方),毋命智我(不让对方察觉我方的底细)。彼邦尘将(如果看到对方大势已去),流泽而行(离开对方,永不对话)"(第5至7枚七寸简,第7枚下半有呈矩形记号,10个空格[23])。"流泽而行"源于上引《史记》"蓬累而行"。唐代张守节注:"蓬转流移而行,可止则止也。蓬其状若皤蒿,细叶蔓生于沙漠中,风吹则根断,随风转移也"[24]。

第四,去到新的邦,如法泡制,仍不失"能辅万物之自然"(上引第12枚尺四简),因为"窃钩者诛,窃邦者为诸侯。诸侯之门,义士之所存"(第8至9枚七寸简,第9枚下半有呈矩形记号,12个空格)。申不害还用车辙中的肉汤和江湖之水的对比来说明见多识广才是自然(第10至11枚七寸简[25])。

申不害对"为亡为"的细化集中体现在善言善应(见上文),而对"相辅"道论(第1至8枚尺一简)的细化集中体现在贵智贵谋:"贤人不在昃,是谓迷惑。不与智[illegible](推心置腹,筹谋策划),是谓自悉(执迷不悟)。"(第12和13枚七寸简,圆括号中为祥平所加)

临事之纪,最大的智谋是寻找好的搭档:"邦有巨雄,必先与之以为朋"(第14枚七寸简)。其中的道理就是相辅:"利木阴者,不折其枝。利其渚者,不塞其溪。善使其下,若[illegible]蟲之足,众而不割,割而不仆。善事其上者,若齿之事舌,而终弗啗。善[与其朋]者,若两轮之相转,而终不相败。善使其民者,若四时,一遣一来,而民弗害也。"(第16至21枚七寸简,三字残缺,"与其朋"为祥平据第14枚七寸简所补[26])。"君有[illegible]臣,壤地不削。士有[illegible]友,则言谈不弱"(第21到24枚七寸简),"虽勇力闻于邦,不如材。金玉盈室,不如[illegible]。众强甚多,不如时。故[illegible](包括上引'彼邦尘将,流泽而行')为可贵。"(第24到25枚七寸简,括号中为祥平所加)。

申不害把“相辅”道论一直细化到家庭内部：“一(动词)家事，乃有贠[贡](石相关于屋，贝相关日常开销，都与人相辅)。三雄(父子)一雌(母，如多于三男，需要有女儿帮助母亲)，三鬶(盛菜的盆盘)一莧(菜篮)，一王母(育幼期的母亲)保三殿儿”(第25到27枚七寸简，括号中为祥平所加[27])。

申不害把这些操作细节用到实践中，取得了一定的效果[28]。但是这些操作细节在当时只供秘传。公开时都作了较大的改动。例如，上述第1到第3枚七寸简的内容，万历本第8章改写为“言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤”。第4枚七寸简的两句话，万历本第42章后半改写为“强梁者不得其死，吾将以为教父”。第5到第7枚七寸简的内容，万历本第22章改写为：“曲则全，枉则直。洼则盈，敝则新。少则得，多则惑……古之所谓曲则全者，岂虚言哉?诚全而归之。”第8到第9枚七寸简的四句话，万历本第38章的中部改写为“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义”。第13到第21枚七寸简的内容，万历本第73章后半改写为：“不言而善应，不召而自来。阐然而善谋。天网恢恢，疏而不失。”第26枚七寸简的五句话，万历本第28章前半改写为：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”

《史记·老庄申韩列传》中记载申不害只有67个字，远远少于老、庄、韩，而且司马迁把申不害移到晚辈庄子之后，放在韩非之前，原因是：申不害的学术史料太少，司马迁只能借助韩非来归纳[29]。《老庄申韩列传》中“申子之学本于黄老”一句，也是相关于韩非。虽然申不害为老聃1111字填充了细节，但是与黄帝之学无关。直到孟子时代，杨墨之言大行，黄老之学仍未名世。太史儋完成了万历本(或帛书)《老子》，邹衍完成了“上至黄帝”的《终始大圣》和《主运》(见第4—6节)，然后才有了日益昌盛的黄老之学。

太史儋对老子之学的最大贡献是万历本的第一章(见第5—1节)，

使得老子之道与孔孟之道并肩而立，各有千秋。

太史儋接受了孔子的大思路，把道相关于天球北极(玄)，但是太史儋不接受孔子的结论(玄中曾有光，详见第 4—2 节)。太史儋用玄之又玄来超越天球北极(见第 5—1 节)。

尺四简中只有两个“玄”，万历本有 11 个。万历本第 15 章的“玄达”和第 56 章的“玄同”是尺四简中的两个玄，用其本意：幽远的黑而有赤色。其他的 9 个“玄”都被赋予更多的想象空间，或思辨空间。第 1 章的三个“玄”独立使用，名词化(见第 5—1 节)，“玄之又玄”成为形而上的最高范畴，类似于太极。第 6 章的两个“玄牝”(母马的阴道)相关于“天地根”，颠倒形而上(也不是形而下)。第 10 章的“玄鉴”和“玄德”是为了把有为说成无为。第 51 章的“玄德”也是把有为说成无为。第 65 章的两个“玄德”介于有为和无为之间，即理解“以智治国”和“不以智治国”的关系：“知此两者亦楷式，能知楷式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，乃于至大顺。”

老聃为首的老子包括重“道大(乐音)”的老聃、重“积德”的尹喜、重“相辅”的尹喜之子(或学生)、重“言谋”的申不害、重“道玄(北极)”的太史儋。

郭店竹简中的另外四种字体是儒学文献，字数远远多于上述的老子之学，但是其中的“智”少于后来的五经，如《五行》中的复杂科学内涵少于《月令》(见第 4-6 节)，再如《性自命出》中的逻辑性少于《系辞》、《大学》和《中庸》，等。儒学沿着增智的方向社会化，而老子之学沿着损智的方向社会化。

太史儋为了把“智”损到尽可能小的程度，还把尺四、尺三、尺一、七寸共四部分竹简中的内容打乱，也把太史儋自己写的内容打乱，五部分的内容相互穿插，这样就“损”去了各部分内部的“智”，形成了难以用逻辑之“智”来理解的特殊体系，只可意会，难以言传。另一方面，如果没有

这些言，也难以意会。

万历本老子与河图、洛书以及子张之儒编制的图表(见第 4—2 节至第 4—6 节)的共同点是：都不能只靠逻辑之“智”来理解。这是复杂科学的特点，正如孔子所说“朝闻道，夕死可也”(《论语·里仁 0408》)。

不同点是：子张之儒多智，以数学用表为基础；老子之学损智，“故为乱辞，孔窍其门”。这八个字出自东汉魏伯阳《周易参同契》下篇，《周易参同契》是物性儒学和老子之学中修命部分的结合(见第 4—6 节)。

“故为乱辞，孔窍其门”表述了老子之学的特点。这个特点不但区别于儒学的“取譬不远，言不离行”(参见第 4—5 节图 17)，也区别于佛学的“破除执着，自作明灯”[30]。

老子之学与佛学的共同点是都强调“无”；不同点是老子之学重“玄(虚)”，佛学重“空(灭)”[31]。

“玄之又玄(虚)”可以从现世的观测(璇玑仪)和控制(吐纳气功)来冥思，来感悟。“故为乱辞，孔窍其门”是一个复杂的思辨模型，正好用来教人们去冥思，去感悟：不同的人从不同的孔入门，或从不同的窍叩门。

“空无寂灭”需要类似于儒学的正名智慧来追问，来深究，不得不诉诸相对简单的逻辑思辨[32]。“破除执着，自作明灯”的最后依据是龙树所说的“无自性”：人能经历、思考和悟解的一切都是缘起的[33]。空、假名、中道[34]大致对应于儒学的太极、两仪和四象：阴中有阳，阳中有阴，可作为中道的一种理解。

从复杂性来看，佛学不但小于儒学(佛学缺八卦层次)，也小于老子之学(佛学试图不乱)。老子之学的复杂性大于佛学，但小于儒学，所以近代欧美学界接受老子之学较易，接受儒学较难。

5—3 超越经验(二)：逻各斯与存在物

早期的希腊哲人常常只留下来残篇片语，这不能不说与他们的“自

立”意识(见 4—7 节)有关——后哲不愿为先哲作注,也就无须传抄或记载他人的全言全文。其总体效果是:只有充满智慧的论述被时间分隔筛出来。虽然淘汰了泛泛之谈,但是“语境”(见上节)也付诸东流;于是造成了早期范畴人各一名的现象。其实,这些范畴大同小异,都是“把统一性加到”万事万物之上。其中,与“道可道,非常道”极为相似的,莫过于赫拉克利特(鼎盛年约在公元前 504—501 年)的如下论述:“这个‘逻各斯’(γσγos),虽然永恒地存在着,但是在听见人说到它以前,以及在初次听见人说到它以后,都不能了解它。”[35]“对于‘逻各斯’,对于他们顷刻不能离的那个东西,对于那个指导一切的东西,他们格格不入……。”[36]如果把“万物都根据这个‘逻各斯’而产生”[37]与“从一切产生一,从一产生一切”[38]联起来,那么也几乎是“道生一,一生二,二生三,三生万物”(见上节)的简化。

不过,赫氏不只没有建立起完整的思辨体系,而且从其著作残篇来看,也没有像《道德经》或《德道经》那样的中心命题(如“道常无为”)。后人常常引用的名言“这个世界……过去、现在和未来永远是一团永恒的活火,在一定的分寸上(μέτρcα)燃烧,在一定的分寸上熄灭”[39](许多人常只引用前半句),也只是他星星点点的思想火花之一;这并不比他对“智慧”更强调——“如果你不听从我本人而听从我的‘逻各斯’,承认一切是一,那就是智慧的”,“博学并不能使人智慧”[40]等等。因此,把赫氏归入“以感觉经验为认识的手段”的所谓“东派”[41]是不合适的——他进行了范畴思辨,如“逻各斯”;不止于过程思辨,如“火的转化是:首先成为海,海的一半成为土,另一半成为旋风”[42];又如循环过程:“火生于土之死,气生于火之死,水生于气之死,土生于水之死”[43]。

相反,毕达哥拉斯(鼎盛年约公元前 532—529 年)只是把“发生在数字创生过程中的归纳思维”(体现为数量上的识别与对应,参见 3—4 节及 2—3 节)重新点燃,使之达到“过程思辨”的阶段:“万物的始基是

'一元'(μογὰσος)。从'一元'产生出'二元'(σνάσος)……从完满的'一元'与不定的'二元'中产生出立体;从立体产生出感觉所及的一切物体,产生出四种元素:水,火,土,空气。这四种元素……创造出有生命的、精神的、球形的世界……。"[44]除此之外,毕氏并没有提出更具思辨性的范畴,如"在人身上最有力的部分是灵魂"[46]只是原始信仰的遗存(泰利士也认为灵魂有力,见4—7节);即使"这个学派中的另一些人拟定"的十个始基[46],也多是普通性质,如奇偶、一多、右左、阳阴、静动、直曲、明暗、善恶、正方与长方,而"有限"与"无限"也没有超出阿那克西曼德的窠臼(见4—7节)。因此,不宜把早于赫氏的毕氏排列在思辨序列的后面[47]——人类思维的进展总是后浪推前浪,不可因为赫氏"是一个傲慢的人"[48]就否定这个事实。赫氏"目空一切"的那几句话也许不只是吹牛:"博学并不能使人智慧(必须'超越'——笔者)。否则它就已经使赫西阿德,毕泰戈拉(即毕达哥拉斯——笔者)以及克塞诺芬尼和赫卡泰智慧了。"[49]

早于毕达哥拉斯的克塞诺芬尼(鼎盛年约公元前540—537年),是紧接着阿那克西美尼(见4—7节)的哲人。为了否定先哲,他除了提出"一切都从土中生,一切最后都归于土"[50]之外,还提出"有一个唯一的神","神毫不费力地以他的心灵的思想力左右一切"[51]。这种占卜时代(参见3—6节)的文化复兴,由于过程思辨的参与而导致一个重要的结果,类似于后来的文艺复兴,由于实验技术的参与[52]而导致工业文明——"这个唯一的宇宙就是神……它不是产生出来的……如果存在是从不同类的东西产生的,那它就是从不存在的东西生出;这样也就证明了它不是产生出来的,而是永恒的"[53]——为了论述具有意志力量的"神"不同于兼具自然力和意志力的"天"(参见3—6节)不同于自然物,克氏开创了对于"存在"和"永恒"的讨论(正如老子为了否定"得"而提出了"道"(见上节并参下节)。"存在"不只是对原始的占有观念("得")的

反思——对非占有物加以重视;“存在”还是对渊源极早的原始观念“生殖”(见 2—3 节)的扬弃——并非所有的事物都必须“生”出来,有些东西“不是产生出来的,而是永恒的”。这无疑是对“过程”和“运动”的全面否定——“神永远保持在同一个地方,根本不动,一会儿在这里一会儿在那里动来动去对他是不相宜的”[54]。

不过,很难认为克氏的“存在”是思辨意义上的范畴——“存在”不是生发成万物且容融万物的“一多涵盖”的概念(见 5—1 节),克氏只利用“存在”来论证神不是产生出来的,而其他的“一切出生和生长的东西都是土和水”[54],所以他自己也认为“从来没有,也决不会有任何人认识神灵以及我所说的一切事物”[54]。

“曾做过克塞诺芬尼的学生”[55]的巴门尼德(鼎盛年约公元前 504—501 年)与赫拉克利特同时代,也像赫氏一样达到了范畴思辨或立体思维:“只有存在物是存在的”[56]——“存在物” 涵盖一切,“非存在物的存在则不可能”[56]。不仅如此,巴门尼德还赋予“存在物”这个“思维的对象”以“各种性质”:“它不是产生出来的,所以也不会消灭,完整、唯一、不动、无限。它没有过去和未来,因为它整个在现在,作为完整、统一、联系的(连续的)东西……存在物也不可分,因为它的各部分都是完全同一的,居留在自身之内,并且永远固定在同一个地方”[57]。遗憾的是,这样的“存在物”缺少活力,因为“存在物各方面都是锁闭的,很像一个滚圆的球体”[57]——这一点也与类比思辨相近(见 4—7 节)。如果注意到巴门尼德也如《彖》《象》作者那样继承先贤而不是否定先贤,这个立体思维中的“圆球”与平面思维的那个“圆圈”就更加引人深思了(见 4—7 节)。不仅如此,与苏格拉底同时代的芝诺(“巴门尼德的学生”)也不过是把巴门尼德的话“用另一种方式说出来”——巴氏“认为一切是一”,芝诺就论证“没有多”[58]。巴门尼德的另一个学生麦里梭也几乎没有创见——巴氏认为存在物“不动”,麦里梭就论证“如果存在物分开了,它

也就运动了。如果它运动了，它的存在就消失了”[59]。此外，“麦里梭和芝诺认为神是一和一切；一是永恒的和无限的”[60]，则是他们的“师祖父”克塞诺芬尼对占卜文化的复兴。

总之，人类思维大约在公元前500年达到范畴思辨的阶段——赫拉克利特和巴门尼德的鼎盛年(“一般认为‘鼎盛年’指一个人40岁左右”[61])都是公元前504—501年。老子生卒年不详，但从孔子与老子相见的传闻[62]来看，其鼎盛年也在公元前510—500年。在这个时期，东西方的哲人都超越了经验，把统一性“加到”平面型关联的事物之上，从而奠定了立体思维(见5—2节)的范畴思辨的基础。

值得注意的是：道、逻各斯和存在物都是一种“面向万物”的范畴——人类立体思维首先投向世界，即对外界进行观察、体验、思索、概括；然后才转向自己，即对精神或心灵的需求进行揣摩、内省、反思、平衡。

5—4 开发内心(一)：字(慈)、德、仁、义

感觉经验对外界进行识别对应得到的名词和行为动词，不同于内省和反思得到的名词和心理动词(参见第3—4节)。在文化史上，人类是在把统一性加在前者之上从而超越经验之后，才开始把统一性加在后者之上。这无疑地是一种进步——开拓出一个崭新的思维领域——内心世界。此前的思维领域，不妨称之为表象世界。

人类思维并不是一下子从表象世界跳入内心世界的，因为在这两个世界之间存在一个交界区域，不妨称之为思表区域——它们不属于内心世界，只是人类对表象世界的语言重构、价值评估和情绪反应(参见3—5节)，可以说是内心世界与表象世界的边界。属于情绪反应的早期概念只有与“化物为奴”(参见2—2节)相关的“兑(悦)”字，以及与“紧张状态”(参见3—5节)相关的“悔(忧)”字。“兑，甲文作……‘按

台,即悦之本字。人悦则口两旁有纹理"[63]——甲骨文中,兌兑(悦)字是人们咧开口发笑时的象貌或表情。至于"悔(忧)"字,参见3—5节,是母亲们焦虑状况的象形。

在甲骨文中,有几个用作人名的字,后来转化为思表区域的概念。如"畏(威)":"甲文作……像鬼执杖之形……卜辞中作人名,如'畏其𠂤疒'(乙六六九)。"[64]——这个叫做"畏"的人很可能是故意戴上假面具与鬼神打交道的巫师("从鬼手执卜"[64]),这种人当然令人生畏。畏字到了金文中就有了情绪意义:"盂鼎'畏天畏',其后之畏用作威。"[64]("威"是一种外貌或神情。)再如"喜"、"良"、"乐"、"美"、"苟(敬)"等也与早期社会中特定的分工有关,分别是"鼓手"、"乐师"、"饰者"和"牧羊人"的名称,后来才具有了情绪意义:"喜是置鼓于𠂤中,因是古乐器,故训乐也,卜辞中作人名、地名、祭名"[65];"良,甲文作……卜辞中有的作人名……有的作地名"[66],其构形象形于调弦乐器上"码子"一类的附件,乐师通过它来调弦,使得音响和谐,从而使人情绪良好;"乐"字则是整个乐器的象形:"甲文作,金文作……'从絲附木上,琴瑟之象也。或增以象调弦之乐器。"[67]"美,甲文作。大是正面的人,像人头上有毛羽(应为羊角—笔者)装饰……卜辞中常有'子美'是人名"[67];"苟,甲文作,金文作或……'字从羔从口,会意,羔为牧羊人……卜辞似作地名(该地居民以牧羊为主,且被殷商征服——笔者)……铭文中用为敬"[67]。

金文中出现了一批甲骨文中未曾出现的表示"情绪"的文字,它们的构形都与"人"相关,说明"思表领域"的概念脱离表象世界,趋近内心世界。其中,除了"字(慈)"之外,都含有"言(口)"或"心"的构形,如哀、譱(善);又如恁、慕、忌、愛,寧、德等。这不但说明人们的内心世界大大地丰富起来,而且意识到"言"和"心"都与精神生活有着密切的关系:一方面,内心世界的丰富是语言发展到能够表达内心情感的结果,这正如表

象世界的丰富是语言发展到能够与被识别物进行对应（参见2—2节）的结果；另一方面，“心”的参与是不可少的，有些现代学者认为：“心肺之为循环系之中枢，心思之心为神经系之中枢，二者截然不同，古人不知，昧为一事，后人习用，视为固然。”[68]其实，造字时代的古人并不是现代人想象的那么“昧”。科学的最新发展证明：大脑在思考的时候必须增加供血，必须有“循环系之中枢”参与，“智商”的基础是“情商”。把“心”与“思”关联在一起不但不是“昧”，而且与多数人的经验一致，得到多数人的“承认”。这是一个跨文化的人类共识：英语中也说“变心”（a change of heart），不说“变脑”（brain）；说“心灵平静”（paaceful heart），不说“大脑平静”；说“半心半意”（with half a heart），不说“半脑半意”。正是在“心”的基础上，“爱”和“德”才作为早期的内省概念被识别出来。

“字，金文作……‘从子在宀下’（即‘子女在室内’——笔者），爱抚子也。铭文有的用为子……有的用为慈”[69]——天下父母之心，举世都能“会意”。把“慈”作为内心世界的情绪基础也是不过分的，而它的原初构形“字”竟成了汉文的基础——“文字”的“字”，这简直不能说是“巧合”，而是清楚地昭示了中华文化的人道主义内涵。

“哀”和“善”的构形也很有启发性：“哀字金文作”[70]，构形是在岔路之间有一个“口”——这个人因为迷路而叹息、而悲伤，多么可怜啊！“《诗·小雅·鸿雁》‘哀此鳏寡’中，哀即怜悯之意。”[70]“哀”字构形似源于甲骨文的“丧”字：“”——岔路之间各有一“口”人，岔路末端又是岔路，简直令人无处寻找：“在卜辞中用为人名（早年失亲的人——笔者），地名（丧亡的地点——笔者），或假借（不是‘假借’，是本意——笔者）为丧亡的丧”[71]。这个构形中的完全不“像有枝叶的桑树”[71]，其间的“口”更不能“表盛桑叶的器具”[71]，整个字的含意也与桑树毫不相干。“善，金文作……羊作祥讲（用羊祭祀或宰食羊都是在良好境况下进

行，其它动物往往不那么驯顺——笔者），譆即为两人用吉祥之言对讲”[72]——最初是在宴请宾客的场合，用作“膳”，后来则把那良好的气氛迁移到日常待人之中。这种文化氛围必然造成一种乐于接受“吉祥之言”的心态，例如“许(信)”字：“金文作或”[73]，前一构形是后一构形的简化，后一构形的右半就是金文的“吉”字[74](参见 3—5 节)，自右向左读为“吉言”。无论“许”的字义是“听从之言也”[75]，还是“信也”[75]，都可以作为中华文化心态的一种表征。中华文化对于“吉祥之言”的重视，似乎与希腊文化对于凶险言的重视[76]一样，符合于“思维模式与社会心理的互补性”(见 4—1 节及 4—7 节)——正由于中华社会受气候影响而易生动乱[77]，所以重视吉祥之言；反之，希腊地处南欧，得天独厚[77]，反而重视凶险的预言。

甲骨文时代出现的“(心)”在金文中以、、等构形参与了许多文字的创构[78]：“恁”在“铭文中训思念”[79]，“慕在铭文作谋”[80]，构形的共同点是“心”在下，不同点是前者上半与“人”相关[79]，后者上部则是“日在草中”即“”[80]。总之“思”及人，“谋”及事，有所不同，却都属于思表领域，并且更接近于内心。至于“忌”字，在铭文中是上“己”下“心”——自己的心：“有的作畏忌意……有的用为己”[80]——“己” 的原意是绳索[81]，用绳索捆住心，就是“畏忌”：能够捆住别人的心，才能体现出“自己”。正如早期的第一人称“予”，能够“给予”，才是有尊严的主体[81]。

“爱”字的原文“，金文作”[82]——人抱着心。其中与甲骨文“(吹)”[82]中的那个“人”几乎完全相同，只不过为了抱住心，手臂张开来，嘴上多了一根线，表示胡须或皱纹，因为初期的“爱”发生在长幼之间，而不是现代的“情人”之间——情人之间的性交在早期无须“心”来参与。“(兂)”也与甲金文“(祝)”[83]字中的“人”相似；只不过“口”不是向上朝着天祈祝，而是向旁朝着人，或者说是朝着另一颗“心”。正是这样的将心比心之“爱”，后来成为汉文明的精神支柱。相反，把“”说

成“惠也”[84]是缺乏根据的，因为“重，甲骨文作”[85]，与“”的构形相差太大。

“宁”与“德”都是在甲骨文基础上加入“心”字构成——在甲骨文中，前者“像室内桌上安放器皿，以表安定，安静”[86]，后者“表人在路上边走边看，可为巡视意”[87]——加“心”之后，那表象世界中的静室和行路就与内心世界相关了，简化之前的“宁”字中就有“心”。

“余不暇妄宁”[88]——我没有闲暇，也就没有(内心的)安宁。闲暇与内心世界的关联虽不止于此，但这个宁字确是处于思表区域，而不再属于表象世界。宁字还“作人姓名”[88]——那是拥有闲暇或心中安宁的人。

“德”字在铭文中“除作专名外，假作，《说文》：‘，外得于人，内得于己’”[89]——德字的甲骨文构形为或简为，“从彳从直，即直字……像一个张大的眼睛一直看着前方，其中“丨”表视线，不是其它物品，《说文》：‘直，正视也’”[89]。被“正视”的对象是可得之物，这物品在道路上，人人都能看见，与人们已经得到的东西“得”不同。把“德”拿到手之前，要决定该谁拿，拿多少。这时，一个人的目光常常流露出这个人的内心活动，所以“德”与“得人”、“得己”有关。再如“内省”的“省”字，“甲文作……卜辞中可作视察义”[90]，眼上三道视线表示“察看”。在殷商之际，人们就开始把“眼睛”与后来所说的内心世界的各个侧面联系起来——现在的“德”字既可如上所说是“加心为德”，也可以认为先有“”字，“俗字假德为之”——“，金文作……从直从心”[91]。正是这个“德”字，成为通过内省而概括出来的内心范畴，它在先秦早期文献中广泛应用[92]，并且被老子进行了多方面的探讨(参见 5—2 节及下文)。

与人类思维的第一个表象概念“有”(见 2—2 节)相表里,第一个内省概念“德”的内涵就是“得”。前者是物质上的占有(化物为奴),后者是精神上的占有(化虚为实)——“外得于人”不是“化同类为奴”,而是精神上的感召力,也就是所谓的“克明俊(均)德,以亲九族……百姓昭明,协和万邦黎民”[能够公开地均分所得,就可以使同姓(九族)亲近……不同姓(百姓)的人同心相照,通过协祭感召(威慑)各地的黎民[93]](《书·尧典》);“内得于己”则更进一步说明“德”是一种精神实体,因此它可以占据自己的内心世界,如“非予自荒兹德,惟汝含德,不惕予一人。”[并不是我自己废弃了这个精神(指迁都洛阳之前的文化传统),而是你们(指反对迁都的“世臣旧家”[94])心怀(某种不满的)精神,(竟然)不怕(作为酋长的)我个人](《书·盘庚上》)。

“德”或精神上的占有在早期并不总是具有正向价值,这也是它的实体性的一种标志。一般说来,涉及说话人本身的“德”,往往是正向的,如“非我有周秉德不康宁”(《书·多方》);但涉及他人时则不一定,如上述的“惟汝含德”,又如“尔尚不忌于凶德”(《书·多方》),再如《易》帛书“箇30 上九”中在“不事王侯,高尚其事”之后有“德凶”二字。《易》中另出现 4 次“德”,即恒 14 九三、六五、讼 35 六三、少𣪊45 上九,其频次远小于价值评估用语如吉凶亨厉等(见 3—5 节),说明《易》时代对于“德”还不很重视;至于“仁”,则不仅未在《易》中出现,也未在《彖》中出现,《象》中只在“$_{24}$復 2 六二”中出现。

从“汝克黜乃心,施实德于民”(《书·盘庚上》)来看,“精神上的占有”可“实”——影响人们的行为并导致一定的客观效果;也可“虚”——“并非所有的精神财富都会直接影响人们的行为”[95],其作用可以是仅仅使人“心安理得”、“理直气壮”——除上述的“非我有周秉德不康宁”之外,再如“大邦维屏,大宗维翰,怀德维宁,宗子维城”《诗·大雅·板》)。德与宁的密切相关,不仅有其文字上的源流(如前述),而且说明当时人

类的内心世界亟待开发——随着文化的进步，表象世界中的图腾已经不能满足内心世界的需求了，如各种动植物、石头、山水、日月[96]以及“帝”、“天”等等，如果没有精神实体去占据，“人心”就会浮躁不宁。“德”的社会化使它逐渐变为只具有正向价值，这正是后来通行本《易》的编修者删去“$_{18}$蠱 30 上九”中“德凶”二字的原因。

从帛书《老子》来看，太史儋是从内心世界的反思而超越经验的(参见 5—2 节)：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德；上德无为而无以为，下德为之而有以为。上仁为之而无以为，上义为之而有以为，上礼为之而莫之应，则攘臂而仍之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首也；前识者，道之华而愚之始也。是以大丈夫处其厚，不处其薄；居其实，不居其华；故去彼取此。”(《老子·帛书第 1 章》即万历本第 38 章)

太史儋将“德”分成两类，即“上德”与“下德”。根据上下文来看，这个分类是为了引出“道”——“上德”其实就是“道”，“下德”才是通常所说的“德”，下德与 4 个句尾的“德”字含意相似，即上述的精神上的“得”。“上仁”、“上义”、“上礼”中的“上”字则形同虚设，因为全文未曾论及“下”。不仅如此，除帛书第 1 章的两个“上德”和两个“下德”之外，《老子》一书再也没有论及过“上德”和“下德”，也再未论及“上仁”、“上义”和“上礼”，它们分别被“道”、“德”、“仁”、“义”、“礼”代替。事实上，就在第 1 章中，从“故失道而后德”一句开始，这种替换就完成了。“上德”即“道”，这从另一个角度证明帛书《老子》保存了原序——太史儋在动笔写《德道经》之前，还没有为“上德”找到一个更好的代名词，或者是有意从人们所熟知的“德”开篇，而当他一旦确定了“道”，或一旦引出了“道”之后，就不再使用“上德”与“下德”，也就没有必要使用“上仁”、“上义”和“上礼”等术语了。从帛书《老子》来看，“道”与“上德”一样是“无为”或“无为而无以为”(不同于通行本的“无为而无不为”，参见 5—2 节)。而

在帛书第 14 和 54 章(即通行本第 51 和 10 章)中所说的“玄德”(“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”),显然不是“上德”或“道”,因为“玄德”不是“无为”。同样,帛书第 28 章(即通行本 65)“能知楷式,是谓玄德”中的“玄德”和第 65(即通行本 21)章“孔德之容,唯道是从”中的“孔德”也不是“上德”,它们也不是“无以为”,而是“能知”和有“容”、“是从”。

确认了“上德”是“道”,“德”含意为“得”,帛书《老子》开篇就不难读通了:“道”不去占有(得),所以处处都占有;“德”不愿失去其占有,所以就不能得到(新的占有);“道”不去做什么,而且对它来说根本就没有什么需要去做;“德”去争取人心,而且确实有那么一些内心世界被占据;“仁”也想争取人心,却不存在被占据的对象(老子否认“仁”是内心世界的高层范畴);“义”去打动人,并且确实有人会被感动;“礼”去要求人们听从却没人响应,就是拉着人家的胳膊也没用。所以说失去了“道”之后才值得追求“德”,失去了“德”之后才值得追求“仁”,失去了“仁”之后才追求“义”,失去了“义”才诉诸“礼”。所谓“礼”,不过是缺乏忠信从而出现混乱的代名词罢了;对于表象世界的认识(前识),不过是“道”的表皮从而导致愚蠢的代名词罢了。因此,大丈夫应该开拓内心世界(处其厚、居其实),而不能只限于表象世界(处其薄、居其华);最后达到抛弃表象世界,只保存内心世界(故去彼取此)——也就是那个“无为而无以为”的“道(上德)”。

可以说,老子的德道观是对人类占有观念(见 2—2 节)的一次全面反思,即把世上的混乱和愚蠢都归结为这个使人类脱离了芸芸众“生”的观念,从而予以否定,代之以“道”。这十分相似于佛学把人类的种种苦难归结于人类的基本生理需求,从而予以否定,代之以“涅槃”[96]。不过,老子却无法否认“得”是必要的,所以他在帛书第 2(通行本 39)章中专题讨论“得一”,在第 3、4(通行本 40、41)章中讨论“反”(“明道若昧,进

道若退……有生于无"),总之是要论证"道"为什么可以"不得"和"无为":"道生一、一生二、二生三,三生万物……"(《帛书第5章》即通行本第42章,参见5—2节)。"生一"算不算"为之"?老子没有说,看来是不能算的,因为生殖现象实在是太自然、太司空见惯了(参见上节及2—3节),决不同于去占有、去"得"。

"得,甲文作,是贝,古人作钱币,是人手,手持贝表人手中有钱财……金文加彳作,表在道路上拾到贝"[97],总之是表示该字创生时期的"占有"或"化物为奴"。而如前述,甲骨文"德"表示"尚未占有——正在寻找或已发现被占有物并直视之"。"德得"之分正如3—4节所述的"首途"之分、"之至"之分,也正如4—1节所述的"元大"之分,4—2节的"无無"、"变化"之分和4—5节的"存在"之分。

与老子全盘否定"得"或"占有观念"不同,孔子一方面肯定"得",另一方面又致力于约束"得"、控制"得",开发出了内心世界的范畴"仁"。仁不像"道"那样超越经验,难以把握,相反,却是一种可以体现在各种行为之中的精神财富。这一范畴的内涵是"爱人"(《论语·颜渊12》),外延是"忠"和"恕"。"'忠'就是所谓'己欲立而立人,己欲达而达人';'恕'就是所谓'己所不欲,勿施于人'"[98](参见《论语·雍也6、卫灵公15及颜渊12》)。

如果把人类"化物为奴"的内心动力归诸"爱物",那么在孔子看来,人类社会行为(包括化物为奴)[99]的内心动力就应当归之于"爱人";另一方面,正如人们并不爱一切物一样,人们也不是爱一切人。孔子没有漠视人类群体中的个体差异性——在体质强弱、智力高下、品质优劣等各个侧面,人数多少都符合于倒钟形的正态分布(参见3—4节);未加注解的"人"往往是指"大多数人"或处于"钟身"而不是处于"钟的边缘"上的人,例如对于"不仁者",就不但不爱,而且"恶"——讨厌那些不仁

的人，正是一种“仁”，因为这样就不会让不仁的人影响自己。(“恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。”《论语·里仁 4》)

在“爱人”的内心动力驱使下，人类从“占有观念”开始直到思辨时代的一系列精神上的成就，就都可以“心安理得”地接受，甚至对于贫困危难也可以泰然处之，这是儒学生命力之所在：“仁者静”、“仁者不忧”、“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁……苟志于仁矣，无恶也。”(《论语·雍也 6、子罕 9、里仁 4》)“仁者”所达到的这些内心状况与早期的“德”所达到的“宁”(见上文)并无二致。老子“道”的归宿也是内心安宁——帛书最后一章(第 81 章，即通行本第 37 章)的最后一句话是“不辱以情，天地将自正”；其中“不辱以情”即没有任何事物来干扰情绪的稳定，与通行本“不欲以静”同意境。不过，由于老子主张“无为”，就不只是追求内心的宁静，而是追求身心都静。帛书最后一章的第一句话是“道恒无名”，是最彻底的“无为”——连识别对应都不进行，即不命名。这只有气功师能够办到[100]。不过，“文献已记载着老子活了一百六十几岁……这不是不可能的”[101]的说法已被郭店竹简否证(详见第 5—1 节，下同)但是老子之学所说的“道”也不妨从内气的角度加以理解。事实上，不仅在道教气功师那里可以做到“无为而无以为”，印度教的瑜伽功，以及“面壁十年”的佛僧，都不宜认为是无稽之谈。

孔子不把“仁”作为最高范畴：他不仅“志于道，据于德，依于仁，游于艺”(《论语·述而 7》)，而且明确指出“博施于民，而能济众”(《论语·雍也 6》)的“圣之境界，在仁之上”[102]。孔子本人确是“述而不作”——不去标新立异，不否认已有的“道”、“德”、“圣”等观念。孔子身体力行了“己欲达而达人“，但是他对仁的论述正好符合了时代之需；虽然“子罕言利，与命、与仁”(《论语·子罕 9》)，但“仁”字在《论语》中多次出现(频次 94)，其原因就在于“弟子皆宝贵之，皆记录之，而论它事之语，则或记或不记。今《论语》中言仁处多，非言之多，乃记之多。孔子一生数十年，言

仁数十次，实不为多也[102]。”

仁的两个外延可以归结为4个字：“能近取譬”(《论语·雍也6》)——通过对自己的内省来确定如何对待别人：自己想要办的事，就应该让他人也去办；自己不愿意的事，就不要强迫别人去做。如果抛开“哪些事要办”或“不办”这些具体问题，那么这样的“仁”确是十分彻底的人道主义精神，是“人人平等”的精神。“仁”字的构形从右向左读为“二人”，真可以说是这种精神的形象描绘。甲骨文和金文中都没有“仁”字，这个相当晚出的字是“元”字的上下两半改成右左两半而成(正如“途”演化为“路”，参见3—4节)，如4—1节所述，“元”的本意是与人事有关的程度上的“大”；所以可以认为“仁”字的构形有双重含意：它不但是人间的“大”，而且人间的“大”莫过于“二人”，莫过于“将心比心”，莫过于爱人和忠恕，莫过于人道主义。

至于具体的“立”，孔子只谈到了“立于礼”和“不知礼，无以立也”(《论语·泰伯8、尧曰20》)，但由于“礼”涉及视、听、言、动(“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”《论语·颜渊12》)，所以“立”包括“得”——当人们自己想要“得”或“占有”时，应该让别人也能“得”，这就不是全盘否定“化物为奴”这一个对人类来说不可或缺的“指令”[103]，而是用“礼”对其进行约制。这一点对于现代社会来说具有极为重要的意义，因为“个人、家庭、社会，都有一个如何对待与使用科学指令所带来的日益扩大的物质财富的问题”[104]。相反，如果人们以另一种方式去“比”，即首先不是内省自己，而是与富人对比，那么可以肯定，世界上90%的居民都会感到自己是穷光蛋，而且是“心有余而力不足”的穷光蛋。这样的人，即使每餐鸡鸭鱼肉，家用电器俱备，也决不是“幸福”的人——他们的心中不“宁”，不“静”，正应了老子所说“祸莫大于不知足，咎莫大于欲得，故知足之足常足矣”(帛书第9章，通行本第46章)。不过，如果单纯以“知足常乐”为理想境界，就走到了另一个极端，仍然不是内省自己，

而是与穷人、愚人对比，与老弱病残相比，这也不是“仁”。孔子不主张“知足”，相反，他肯定了“立”和“达”。

达，即有所作为、处境良好，如“故士穷不失义，达不离道；穷则独善其身，达则兼善天下”。(《孟子·尽心上》)又如“赐也达，于从政乎何有”(《论语·雍也 6》)中的“达”字是“自我实现”[105]意义上的“有所作为”，即“通事理”[106]。如果把“达”理解为“史无前例”，那么“己欲达而达人”只能说是一种理想或一种良好的愿望，实际上是办不到的。在人类历史上，无论哪一个领域的“有所作为”，最初都只能由先驱者开拓出来(参见 3—2 节)，决不可能使其他人也开拓。那些先驱者在他们所涉及的领域处于正态分布的正向“钟缘”，而其他人更接近“钟身”或处于“钟身”(参见上文)。不过，如果把“达人”理解为承认他人的开拓价值，以及与他人分享自己的开拓成果，那么“己欲达而达人”就仍不失为一条处世箴言。还有，如果一个事业需要许多人一起完成，却只能有一个人“达”，那么，能力相当的两个领袖之间，就必须有一个能够“达人”，例如鲍叔牙、吴广、冯云山、黄兴、周恩来。“达人”的人甚至可能比“被达”的人更有能力，如周公(旦)和诸葛亮。尤其是对于那些“欲达”而又“达”不了的人，或是虽然自己“达”到了小小的成就，而又看见别人“达”到了大于自己的成就的人，应该成人之美，而不该犯“红眼病”。

对于“立”不起来，“达”不起来的人，起码应该做到“己所不欲，勿施于人”——自己不愿他人以某种方式对待自己，那么就不要用同一个方式对待别人。这里有一个问题：对于某些心理变态患者，他们愿意别人虐待自己，是否就有权去虐待别人呢？这一点在孔子时代没有条件考虑。事实上，人道主义不可能用于所有的“生物人”，甚至也不可能无视“社会人”群体中众多个体呈“倒钟形”的那个正态分布！人类文化史上出现的任何一个范畴，无论是超越经验，还是开发内心，都不可能“放之四海而皆准”；难怪孔子自己也认为彻底实现“仁”是困难的，难得连话

都不愿多说("为之难,言之得无訒乎?"《论语·颜渊 12》)。幸运的是,孔子"述而不作",反倒使他的"仁"没有"从其语境中分割出来";再加上他极为重视教育,与学生们分享自己的思辨成果,所以孔子从先秦诸子中脱颖而出,在后来把中华民族引上了人(仁)道主义的达观处世的理智道路[107]。

应该指出,孔子的"能近取譬"与老子的"道法自然"(帛书第 69 章、通行本第 25 章)都是求诸内而不求诸外;不同之处在于孔子立足于人的内心,老子揣摩"道"的内在秉性——与气功的"内气"相关,"自然二字,《老子》书中曾数用之……所谓自然,皆系自己如尔之意,非一专名……其意为道更无所取法,道之法是其自己如此[108]"。这一点与现代的"自我"观念、"我行我素"十分合拍。不过,如果人人都自成其"道",结果将是天下无"道"(参见 5—1 节),因为"道"已不再是涵盖万物的范畴,反倒异化成了自生自灭的个体。

总之,春秋时代的文化氛围具有典型意义,它标志着人类思维进程中的一个特定的文化阶段。

在众多的孔门弟子中,以"重孙"辈孟子对心性儒学的社会化贡献最大(参见下节)。他把内心范畴进一步区分为两个层次:仁和义,即减少"仁"的表象指令作用("立人","达人"),使仁进一步内在化为"有所不忍",而用"义"或"有所不为"(不同于彻底"无为")来指导人们的具体行为:"人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也。人皆有所不为,达之于其所为,义也。人能充无欲害人之心,而仁不可胜用也。人能充无穿箭之心,而义不可胜用也。"(《孟子·尽心下》)再如"亲亲,仁也;敬长,义也"(《孟子·尽心上》),"亲亲"的层次深于"敬长"。由于有了层次上的不同,就有可能开发不同素质的人的内心世界。除此而外,孟子对心性儒学社会化的贡献还在于把"仁"与社会组织管理结合起来,提出了"仁政"(参见下节)。

5—5 开发内心(二):爱恨、德性、善、善的理念

古希腊文化也是在超越经验之后才"把'心灵'(Vovs)加在物质上面"[109]。但是,阿那克萨戈拉(约公元前500—428年)不是通过"内省"来观照心灵,而是通过"演绎"来论证心灵:"在小的东西中……总是还有更小的东西。因为决不可能使存在物不复存在"[110],"大的和小的都同等地有许多的部分",结论是"在每一件事物中,都包含着每一件事物的一部分,只是不包含'心灵'的一部分","因为它(心灵)如果不是自为的……那么它就要分有一切事物……与心灵相混的东西会妨碍心灵,使它不能同在独立自为的情况下一样好地支配一切事物"[111]。

上述论证的最后一段的逻辑性值得推敲,但是正由于逻辑含混,更说明"开发内心"已是势在必行——哲人们不受逻辑羁绊,无论如何也要诉诸"心灵",才能不受"妨碍"地"支配整个涡旋运动"[112]。如果把古代汉语及古希腊语译为现代语言过程中产生的差异去掉,那么可以说东西方哲人都是由于意识到表象世界的混乱(或"丰富")而转向内心世界,以求以简驭繁,从而达到"一致的"、"宁静的"境界(参上节)——"心灵是同类的,无论大的或小的都一样","这个永恒的心灵,确乎现在也存在于其他一切事物存在的地方,以及周围的物质中,曾与这物质相连的东西中,和业已与它分离的东西中。"[112]

虽然,上述的"心灵"只是一种实体性的"发现",没有"进入"内心,但它毕竟奠定了方向,使得恩培多克勒(鼎盛年约在公元前444—441年)着手开发内心世界:"在一个时候,万物在'爱'中结合为一体,在另一个时候,个别的事物又在冲突的'恨'中分开。""友爱思想的产生,统一工作的完成,就是凭借着爱;因此人们称它为喜乐之神或爱神。""用你的精神去考察'爱'吧(不要睁着惊讶的眼睛坐在那里)。"[113]这与铭文中的"爱"字从"心"而不从"目"(见上节)真是不谋而合。不同的是,汉

文明没有强调过“恨”;即使是“㤅(惧)”,在最初也只象形于“张大两眼……铭文中作人名”,[114]不但不从“心”,而且到后来才引申出“惊恐之义”[114]。

正如提出了“道生一、一生二、二生三、三生万物”的老子(约公元前571—477年[115])同时也是“德”的研究者(见5—2及5—4节)一样,提出了“一切事物的始基是原子和虚空”[116]的德谟克利特(约公元前460—370年)同时也是“三种德性:很好地思想,很好地说话,很好地行动”[116]的研究者。如果仅仅因为近代物理化学的原子学说与德氏猜想吻合,就把德氏归结为“已接近近代的唯物论”的“万物有生论”[117]者,就未免以偏概全了。事实上,德谟克利特的学说和为人,简直就是一个“希腊的老子”:“他毫不在意于名望,因为他看不起那种荣耀”[118],“法莱勒的德梅特留在‘苏格拉底的申辩’中说他根本没有去过雅典……他看不起这样有名的一个城市,这是为了表明他不要沾一个地方的光,而毋宁以他的光荣使一个地方增光……他有时常到荒凉的地方去,并住在墓地之中,来以各种各样的方式尝试他的想象。”[119]不过,由于文化氛围的不同,德氏的学术遭际不像老子——希腊的“苏”门弟子(苏格拉底是“希腊的孔子”,见下文)不能做到“己欲达而达人”:“柏拉图的作品差不多引到古代所有的哲学家,但却从来没有一处提到德谟克利特,甚至于在那正应该反对他的地方也没有提,这无疑是因为他感觉到他斗争的对象是哲学家中最强的一位。”[120]

虽然德氏不像老子那样彻底地主张“无为”,但确实具有同一思想倾向:“凡想安宁地生活的人,就不应该担负很多的事,不论是私事或公事,也不应该担负超乎他的能力和本性的事。甚至当命运向他微笑并似乎要把他引向高处时,也还是小心为妙,不要去触动那超过他的能力的事。”[121]“人们通过享乐上的有节制和生活的宁静淡泊,才得到愉快

……因此,应该定心于那可能的东西,满足于我们力所能及的事物,不要太注意那些作为人所嫉妒和羡慕的对象的人,思想上也不要老是惦念着他们……应该满足于自己所有的,并且把自己的生活和那些更不幸的人去比一比。想想他们的痛苦,你就会因自己有比他们较好的命运而庆幸了。如果接受了这一原则,你就能生活得更愉快,并且驱除了生活中不少的恶:嫉妒、仇恨和怨毒。"[122]这样的论述,不正是"罪莫大于可欲……故知足之足常足矣"的正面解释吗?至于"幸福不在于占有畜群,也不在于占有黄金,它的居处是在我们的灵魂之中"[123]、"知道预防一件迫在眉睫的不义之事,是有见识的表现"[124]、"当人过度时,最适意的东西也变成了最不适意的东西"[125]等等,也与老子的"生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德"(第51章)、"为之于未有,治之于未乱"(第64章)和"多言数穷,不如守中(过多的说教,一次次走极端,不如掌握适当的分寸)"(第5章)等等,不谋而合。

德氏与老子有一个重要区别,那就是缺少老子那种"为天下立言"的气魄,多注重于个人"德性"。《老子》中的危机感远大于德氏言论,这一点与东西方环境及社会的"紧张状态"不同[126]有关(参见2—3和4—1节)——由于希腊的自然环境优越,对人事的干涉较少,所以德氏的"原子"和"德性"是分立的,不像老子的"道"那样是天人合一的。此外,被保存下来的德氏论述不像《老子》那样有专题,不如《老子》彻底、深刻、完整;由于涉及面很广的只言片语脱离了具体的"语境",还不免显得难以"自洽"。

总的来看,老子与德谟克利特是东西方思想界的一代宗师。正如老子的思想呼应于孔子(参见上节:"志于道,据于德……"),而且影响了后来的庄子以及现代思想家一样,德氏的思想不仅以某种方式影响了"苏"门弟子(参上文),而且影响了西方的一代代思想家。例如从德氏的"优秀的人是本性命定了来发号施令的"[127]之中,就可以看见尼采"求

权力的意志”的基因[128]。老子的“无为”和孔子的重“礼”一阴一阳，奠定了中华文化“达观处世”[129]的根基，而德氏“快乐和不适构成了那应该做或不应该做的事的标准”[130]与苏格拉底“我首先假定某种我认为最强有力的原则……凡是显得和这原则相合的就是真的”[130]，也是一阴一阳，奠定了古希腊“乐观享世”[131]的文化趋向。

希腊的“智者”普罗泰戈拉(公元前 481—411 年)和大名鼎鼎的苏格拉底(公元前 468—400 年)之和，正相当于中国的孔子(公元前 551—479 年)。普氏“自己承认是一个智者(作为职业——笔者)，是一个人们的教师。”[132]“他是第一个要人缴纳一百米乃学费的人……他也是第一个采用所谓苏格拉底式的讨论方法的人”[132]。这正相当于孔子“退而修诗书礼乐，弟子弥众，至自远方，莫不受业焉”[133]、“自行束脩(十条干肉)以上，吾未尝无诲焉”、“不愤不启，不悱不发”(《论语·述而 7》)。普氏也像“不语怪力乱神”(《论语·述而 7》)的孔子那样，认为：“至于神，我既不知道他们是否存在，也不知道他们像什么东西。有许多东西是我们认识不了的；问题是晦涩的，人生是短促的”。[134]普氏与孔子的最重要的共同点则在于开发内心世界：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”[134]二者的不同点仅在于希腊文化中较少“谦虚”成分，所以普氏不像孔子那样声明“何有于我哉？”(《论语·述而 7》)，而是承认：“教给人政治的艺术……把人教成良好的公民……这正是我所从事的职业。”[134]

与“仁”相当的范畴“善”，则是到了苏格拉底才用作为人们内心的“尺度”的。除了“不收取酬金”地“训练许多人治理国家”[135]之外，苏格拉底当之无愧地堪称“希腊的孔子”。

正如孔子早年曾经“料量平”、“蓄蓄息”[136]一样，苏格拉底“早年对自然科学颇感兴趣……后因立志研究人类道德改造问题，乃毅然放弃

与人类行为没有直接关系的几何学及天文学，专以探索人生目的何在(何为善)以教导雅典青年为职志"[137]。从人品上看，正如"从心所欲，不踰矩"和"克己复礼"(《论语·为政 2·颜渊 12》)的孔子一样，"没有比苏格拉底更清白的人了"，"他的一生符合于道德准则"，"他实践自制并劝勉别人实践"[137]。苏格拉底还用另一种方式说出了"何有于我哉"："听了我的话的人总是想象着那种我发现别人所缺乏的智慧，我自己一定是有的：但其实是，雅典人啊！只有神才是聪明的……他只是用我的名字来作个例子，好像是说：人们啊！一个人，就像苏格拉底那样，知道他的智慧真正说来是丝毫不值什么的，这就是最聪明的人。"[138]这与孔子的使命感如出一炉："畏天命"、"天将以夫子为木铎(仪封人语)"、"天之未丧斯文也，匡人其如予何?"(《论语·季氏 16、八佾 3、子罕 9》，其中"木铎，金口木舌，施政教时所振，以警众者也"[139])再如苏格拉底"重视预兆"[140]、"服从神"[141]："我相信国内从来没有出现过比我对神的服役更好的事了。因此我此外什么也不做……我，如果我可以用这样一种可笑的比喻的话，是一种牛虻，是神赐给这国家的；而这国家是一头伟大而高贵的牲口，就因为很大，所以动作迟缓，需要刺激来使它活跃起来……我的使命的证明是这样：——如果我过去也像别人一样，我就不会忽视一切我自己的事……而我则对我所说的话的真实性有充分的证据——这就是我的贫穷"[142]，也就是孔子的"君子固穷"(《论语·卫灵公 15》)——使命感"给孔子以道德的勇气与内心的安慰，使他能超脱生死与世间一切苦难，而发射出一种伟大崇高的精神……使人轻视外在的、物质的、暂时的、世俗的享受，而转向于内在的、心灵的、永久的、道德的陶冶"[143]。用苏格拉底的话来说就是："只要我还有生命和气力，我将永不停止哲学的实践和教诲，劝勉我所遇到的任何一个人……首先并且主要地要注意到心灵的最大程度的改善……我是决不会改变我的行为的，即使要我死多少次，也不会改变。"[144]孔、苏的使命感

与4—4节所述的“命运天定”有所不同，孔子明确指出天是非人格的，是不会说话的(“天何言哉?四时行焉，百物生焉，天何言哉?”《论语·阳货17》)；苏格拉底也“回避对神进行虚妄的推论，并说哲学的任务是研究德行”[145]。事实上，对不同素质的人来说，“天”或“神”的信仰可以导致完全不同的心态和行为，所以不宜将使命感和“命运天定”混称为“天命观念”[146]。

苏格拉底与孔子最大的共同点在于学术方面：苏氏开发出了与“仁”相当的内心范畴——善；孔子也发展过苏格拉底式的讨论方法——“启”与“发”。

“让我们考察一下灵魂的善：它们是节制，正义，勇敢，敏悟、强记、豪爽……”[146]，其中尤以节制和正义受到苏氏推重，节制是约束自己，或“克己”，正义是处世待人，二者合起来相当于“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”(见上节)：“要热爱正义……空谈正义不如躬行正义……服从法律(相当于‘克己复礼’——笔者)是正义的一部分……有些不成文法(如伦理习俗——笔者)，如果违犯了就不能不受惩罚……遵守神的律法就是正义。”[147]遗憾的是，苏格拉底的两个传世弟子柏拉图和色诺芬(或译克塞诺封[148])都没有记录“善”的内涵；正像孔门弟子都没有详细记录孔子启发学生的讨论方法一样。从“子曰：不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不復也”(《论语·述而7》)来看，孔子一定采用过类似于苏格拉底式的讨论方法。东西方两大哲人的学术贡献各被学生们忽视了一半，其原因在于这种“述而不作”的特殊情况中，具有“宽谱”创新能力的大哲所取得的精神上的成就如何社会化，往往取决于“宽谱”中的哪一个“谱段”[149]能“首先引起少数人的‘共振’，经后继者加以完善后被‘放大’，然后引起多数人共振”[150]。

孔子的学生对于讨论细节较少“共振”，因为中国的环境条件相对严酷(参见第2—3和4—1节)，可操作的结论比理论探讨过程重要得

多，还因为把文字刻到竹简上费工费力，而丝帛等书写材料受资源约束较大，所以孔子的学生在《论语》中尽量言简意赅，力图利用最简单的记载来显示讨论过程。秦始皇焚书坑儒造成文化断代之后，许多学者都忽视了一个基本事实：孔子的学生记录整理《论语》时，把引出议论的问题省略了，因为从记录的内容很容易逆推出原先提了什么问题。例如，从第一章“子曰：学而时习之，不亦悦乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”中的三个“亦”和三个反问的关联，能够逆推出原先提的问题是：“学习知识要占用很多时间，那就没有时间交朋友了，人家会说这个书呆子脱离群众。您看是学习知识重要，还是交朋友重要？”有了这个问题，“学而时习之”要和下文的“有朋自远方来”相补，所以第一和第二句都有个“亦”；学习知识不但和交朋友有关系，还涉及到其他人，所以要加上第三句“人不知而不愠”。

苏格拉底的学生较少“共振”善，因为希腊的环境相对宽松，社会群体中的成员即使“不善”也可能延续下去。资源宽松还使得书写材料较易得到，苏格拉底的学生就记录了较详细的讨论过程：争论中的对话激动人心，记录下来最有趣味。

虽然苏门弟子没有把自己的“放大谱段”移至“善”之上，但从他们“无心插柳”的记述之中，仍可以看出苏格拉底的“善”与孔子的“仁”十分相似：“正义就是注意自己的事而不要干涉别人的事”[152]，约等于“己欲立”+“己欲达”+“己所不欲，勿施于人”。其作用便是用内心范畴来约制表象世界：在寻求“美德的共同本性”[153]的过程中，苏氏提出了郑重的问题——“照你说，美德是‘支配的力量’；而你不加上‘正义地和不是不正义地’吗？”[154]苏氏还引导学生承认：“那么不论男人或女人，如果他们要成为好的男人或女人，就必须有同样的节制和正义的美德了。”[155]“凡伴随着正义或正当的是美德，而凡缺乏正义的就是罪恶。”[156]

苏格拉底的著名论断“美德整个地或部分地是智慧”[157]，只是他为了强调教育而在讨论过程中引发出来的[158]。由于苏氏不能摆脱“过程思辨”(见4—7节)的模式，在“智慧”与“善”的讨论中包含着循环论证的成分。孔子则不强求二者的关联，认识到仁和知(智)可以并立，“仁实不包知”[159]。

苏格拉底还曾“给勇敢、明智、自制、疯狂、忌妒、懒惰、指挥、幸福下了不同的定义”[160]。这正如孔子曾讨论勇、知、克己、狂、比、画、军旅之事、“求仁得仁……乐在其中”(《论语·为政2、为政2、颜渊12、阳货17、为政2、雍也6、卫灵公15、述而7》)，其中除“指挥”或“军旅之事”外，都是人们已识别出的内心概念。苏格拉底认为“实际指挥的……是那些知道怎样指挥的人”[161]，孔子则坦率承认“军旅之事，未之学也”，说明孔、苏二人都无心外骛，只以内心世界的开发为己任。在他们的言谈中，属于内心世界的概念俯拾皆是，远远不止上述这些；但只有“仁”或“善”是涵盖其他的最高范畴。如果注意到苏格拉底在生死攸关的法庭申辩中诉诸“正义”，而不是诉诸“美德”或“智慧”等等，就可以知道在他的内心世界中，深层(或高层)范畴是“善”，而不是其他：“我不否认安尼都也许可以杀死我，或把我放逐出去，或剥夺我的公民权利；并且他也可以设想，别的人也可以设想，他是给了我一个很大的损害，但我却不这样想。我想他现在做的——不正义地杀死一个人——只足以给他自己更大的损害。”[162]

苏格拉底不仅在阅历、人品、使命感和开发内心等重要方面与孔子相似，就是在一些具体的伦理主张上也不能不说是西方的孔子。例如孔子提倡“孝弟”(《论语·学而1、为政2、里仁4》)，苏氏也认为“忘恩负义的人应该认为是不义的人……人所受到的好处没有比子女从父母所受的好处更大的了……不尽为子之道的罪过是多么大，可以从律法刑罚，人类咒诅不孝之人这件事上看出来”[163]、“要有手足之情……兄弟

友爱是自然所规定的"[164];又如孔子"主忠信",即"曾子曰:吾日三省吾身,为人谋而不忠乎,与朋友交而不信乎,传不习乎?"中的前两"省"(《论语·学而 1、公治长 5》),苏氏也提倡"人们应当进行自我检查,确定自己在朋友心目中应当得到什么样的评价"[165];再如孔子注意到"君子"和"小人"的个体差异(参见 3—4 节、5—4 节),苏氏也认为"友谊只能存在于善良而高尚的人们之间……在这样的人之间尽管有意见的不同,友谊却仍能继续存在下去"[166]——这正相当于孔子所说的"君子周而不比,小人比而不周"(《论语·为政 2》)、君子(善良而高尚的人们)相处良好,却不是聚集成群、相互攀比,小人则相反。"甲文比从同字,皆作二相从之人"[167],《诗》《书》中也用作"从"或"并",如"王此大邦,克顺克比"(《诗·大雅·皇矣》),"称尔戈,比尔干,立尔矛"(《书·牧誓》);把"比"字训为"勾结"[168]则引申得太远,只是孤证;"周"字在甲骨文中只是表示密植农作物的田地,"因周朝是发展农业生产的国家,所以把周作为其国名"[169],又由于中华古文明在周代获得长足发展,所以"周"字就引申出许多良好的含意,如忠信、合、巩固、普及等等[170]。

在人生追求方面,"子曰:君子谋道不谋食……君子忧道不忧贫"(《论语·卫灵公 15》);苏氏也只谈"君子":"任何受过高等教育的人,当他为贫乏所困的时候,都可以光荣地运用自己的才能和成就而自力更生。"[171]特别应该指出的是:孔、苏二人都不是文化上的"彻底砸烂"派。孔子"信而好古",以"梦见周公"为青春的标志(《论语·述而 7》),苏氏也"谈论使雅典人恢复他们古代精神和雄心壮志的方法。应该用他们先人的丰功伟业使他们受到激励"[172]。

孔、苏二人还有一个超出他们本身的共同点,那就是他们开发的内心世界都被得意弟子或门生继续耕耘,发扬光大:"孔子传之孟轲……故求观圣人(心性——祥平)之道者,必自孟子始"[173],"他(柏拉图)笔下的苏格拉底是一个始终一贯而又极其有趣的人物,是一个远非大多

数人所能创作出来的人物”[174]。

孟子(约公元前372—289)在肯定“仁,人之安宅也”的基础上提出了“义,人之正路也”(《孟子·离娄上》,另参见上节),柏拉图(公元前429—347年)在肯定“‘善’是具有更高的价值和荣誉的”基础上,提出了“给予认识的对象以真理并给予认识的主体以认识能力的东西,就是善的理念”[175]。柏氏用光和太阳来说明“善的理念”和“善本身”,也正如孟子用路和宅来说明“义”和“仁”。柏、孟二人都是要把开发内心所获得的精神上的成就“落实”为更具体的直接影响人们行为的精神财富,即指令[176]——柏氏提出了“他的乌托邦”或理想国[177],孟子提出了“仁政”或“王政”或“先王之道”(《孟子·公孙丑上、梁惠王上、下、离娄上》)——“善(节制和正义)”或“仁”“必定是可能想象得到的最好的国家的属性之一”[178]。与此相应,柏、孟二人都极为重视国家元首:柏拉图“所达到的结论之一乃是,统治者必须是哲学家”。“如果一个人要做一个好政治家,他就必须知道‘善’。”[179]孟子也认为:“夫国君好仁,天下无敌。”(《离娄上》)

除了这些最重要的侧面之外,柏孟二人还不约而同地探讨了开发内心世界的必要条件:“柏拉图,和绝大多数的希腊哲学家相同,认为闲暇乃是智慧的主要条件,因此智慧就不能求之于那些为了生活而不得不从事劳动的人们,而只能求之于那些享有独立的生活资料的人们,或者是那些由国家来负担而不必为生活担忧的人们。”[180]孟子也注意到:“民之为道也,有恒产者有恒心,无恒产者无恒心。苟无恒心,放辟邪侈”,“是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足于畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡,然后驱而之善。”(《孟子·滕文公上、梁惠王上》)除了外在的条件之外,柏、孟二人都注意到了内在条件,如柏拉图所说的“灵魂中的金银”、“天赋的神圣本质”[181]与孟子的“吾浩然之气”、“性善”(《孟子·公孙丑上、滕文公上》)。

柏拉图与孟子的差别在于对自然(天或神)与人的评估不同,其实是反映了东西自然环境的差异:希腊得天独厚,所以柏氏竭力论证"至善的神""创造出这个生灭变化的世界"[181];相反,黄河流域风雨频仍,所以孟子提出了一个与汉文明有关的至理名言:"天时不如地利、地利不如人和"(《孟子·公孙丑下》)。这方面的差异与二人的师承较少相关,也不影响他们在开发内心世界方面的一致的主流倾向。

5—6 揭示思表(一):墨辩6部

严格说来,思表领域(参见5—4节)的揭示不属于范畴思辨,因为研究表象世界与内心世界的相交区域,主要特征并不是把统一性加在若干较低层次的概念之上(参见5—1节及图11),而是探究知识之源:剖析各层次的概念,追求命题真确及推论合理,从而使得思维本身有利于而不是有害于人类的生存和进步。不过,从文化史来看,揭示思表确是超越经验和开发内心等范畴思辨的自然进展,所以本书5—6和5—7节中予以讨论。

如前所述,早期的识别对应不易导致语义学上所说的"错误的图象"(见3—4节),但是自从人类在被识别对象之间寻求共性,进行类比思辨和过程思辨(见第4章)之后,就播下了可能引向误解的种子——"共性"或"最小差异性"(见4—1节)可能从不同的侧面被找到,却又不可能包括所有的方面(不是同一),如果把握不住适当的分寸,思维上的混乱在所难免。至于超越经验及开发内心所获得的种种范畴及概念,往往具有相当强的个人色彩和学派色彩,更加难以在不同人们的头脑里引发出清晰的"图象":"今(指开发内心之后——笔者)圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱。"(《荀子·正名2209》)因此,随着人类思维的进展,东、西方都继"超越经验"和"开发内心"之后出现了揭示思表的重要学派——墨子及其后学的"辩说(论证推理)"与亚里士多德及其学生的形

式逻辑。这里所说的思表，主要是指语言的识别与表达，而不只是内心情感的识别与表达(见5—4节)。

“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪；明同异之处，察名实之理；处利害，决嫌疑焉。摹略万物之然，论求群言之比；以名举实，以辞抒意，以说出故——以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。”

对《墨子·小取》的这一段开篇中的文句顺序稍加调整，即可用来描述人类思维的进展——(1)识别对应：摹略万物之然，以名举实；(2)判定句子的真确性和可承认性(参见第3—4节)：察名实之理，以辞(判断、命题)抒意；(3)价值评估：明是非，审治乱；(4)理智选择：处利害、决嫌疑；(5)寻求共性：明同异之处，论求群言之比(“比”字义参上节：相‘从’、互喻，即存在共性)；(6)类比思辨和超越经验：以类取，以类予(取“夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。”《墨子·大取》之意，墨家以“达名”为最高范畴，“类名”次之，“私名”即“以名举实”的“名”，是基本识别单位，参见下文)；(7)开发内心：有诸己不非诸人，无诸己不求诸人；(8)揭示思表：以说(推理)出故(缘故、理由、条件)——以类取、以类予(取大前提与小前提之意，参下节)。

“以类取，以类予”是墨子逻辑体系的核心，墨子逻辑体系可以称为“取予论”。“取”是从观察、识别、测量到形成记录语句和逻辑命题的过程，“予”是从语句命题到假设推论的过程。其中最关键的是“类”——“辞”是用类别名词当主语和宾语的句子。借助“类”，专有名词“私名”才能参与逻辑推论(见下节关于三段论的讨论)，“类”还是思辨的中介：类与类之间可以类比，可以衔接为一个过程；在类与类之间寻找共性，还可以超越经验(参见本章以上各节)。

语言的识别和表达涉及到人类思维早期成就的各个环节。上述引文是从特定时代(揭示思表时代)的切身需求(明是非、审治乱、处利害、

决嫌疑)开题,逆向反思到识别对应,再正向点出揭示思表的主旨:以说出故——墨家揭示思表的6部经典是"墨辩6部":《经》上下,《经说》上下,《大取》、《小取》。墨辩六部的第1条就是讨论"故,所得而后成也"(《经上·1》)——原因,就是得到之后能有结果(成)的东西;例如"小故,有之不必然,无之必不然"(即必要条件)和"大故,有之必然"(即充分条件)(《经说上·1》)。

"故,所得而后成也"本是《墨子》的第一句,因为《经上》这个标题明确指出这一篇本是《墨子》的第一篇。后来的《墨子》开篇《亲士》是被后人编纂出来的。历史上有许多学者都注意到了这一点[182]。

点题之后的讨论就不能不从识别对应开始:首先是识别的客体条件("体")和主体条件("知材"),其次是主客间的作用("虑"和"知接"),最后才是识别("恕")。

"体,分于兼也。"(《经上·2》)——体,就是分开来那些合并在一起的东西(兼);例如:把二视作"兼",那么其中的一就是"体",又如把尺作为"兼",那么尺的端部就是体:"体,若二之一,尺之端也。"(《经说上·2》)总之,识别的客观条件就是存在着被分开的"体",如果外部世界不可分,就不能加以识别。外部世界的"初始面貌"相对于人类或生物来说是"一团混沌",这种先验"图象"似乎植根于人类心理的最深层,甚至可能追溯到原生生物的形成或创世之初[183],而当人们能够把这"一团混沌"分开的时候,识别就开始了。从这一点来看,墨辩6部确实是追本溯源地从"源头"开始讨论的。

初读《墨子·经上》的读者会发现:在"故,所得而后成也"之后,不是"体,分于兼也",而是"止,以久也"——能够停止,是因为只要有足够的时间就能完成测量(参见后文)。在《经说上》之中,这是第50条经文,不是第2条。与此类似,"体,分于兼也"之后的"必,不已也"(能够确定测量结果,却永远完不成测量)是第51条经文,不是第4条……这种排序

是把全部经文写好之后，在第 49 条和 50 条之间截断，把 50—96 条与第 1—49 条穿插排列。直到第 38 条和紧接的第 87 条，上一条序号加上 49 就是下一条的序号。第 87 条之后稍有变化。有不少学者认为这是文献编排或竹简抄写中的技术原因造成的，但从《经上》的严密性来看，这种序次是有意安排的。墨家用这种方式深刻揭示思表——人类认识大千世界，最基础的两种方法是识别定性和测量定量。《经上》把这两种方法穿插排序，促使人们意识到测量的重要性。在这一点上，十分类似于现代的物理学家：一切物理实验都以识别和测量为基础，缺一不可，而且两者并重，不能偏颇。第 70 条之后的讨论与测量无关，转而讨论逻辑判断，但仍与第 21 条之后的经文穿插排序，因为逻辑与测量结果“数”都要借助“重设名词”(参见第 3—4 节)。

墨辩 6 部对于认识主体的讨论也从最深层开始：“知，材也”(《经上·3》)——知是本能[184]；具体来说，作为本能的知就是认识的必要条件(所以知)，但不是充分条件(不必知)，正如眼睛是感知光明的必要条件，但不是充分条件：“知材，知也者所以知也而(不)必知，若明。”(《经说上·3》，从上下文来看，此段中“必”字之前缺了“不”字)从广义上说，这种先天能力不仅人类有，动物有，而且凡生物都有——从草履虫的趋光性到植物的光周期，无例外地证明地球上的生命之源是光，是太阳，正是太阳这个“持续而强烈的能量流”驱使地球这个“系统达到以更高自由能和更低熵为特征的状态”[185]，从而促成了从基本粒子到原生动植物再到社会文化系统的进化”[185]。

“认识”还需要“一种使人们永不满足、永远求索的生命力”[186]——人类与其他生物的一个重要差异就是：“虑，求也”(《经上·4》)——虑是主动求索，表现在行为上就是“化物为奴”，不是被动地生存(参见 2—2 节)，表现在精神上就是“大大超出了趋利避害的生物本能……去寻找更为久远的精神实体或存在”[186]。具体来说，虑就是用人的知

材去求索,但不一定总能有所成就,正如眼珠瞟来瞟去寻找目标,却不一定总能找到:“虑也者以其知有求也,而不必得之;若睨。”(《经说上·4》)

怎样才能在精神上有所成就?答曰:必须使主体与客体相互发生作用:“知,接也”(《经上·5》)。例如,识别就是把认识能力用到有关对象之上(过),从而能够用语言加以对应,并把对象描述出来,使人如见其物:“知也者以其过物而能貌之,若见。”(《经说上·5》)

识别对应只是认识的第一步,其次还需要发现事物之间的相关,这往往是“接”无法获得的,“所以就创造出一个新字‘恕’来了……可以解为‘心知’”[187]:“恕,明也”(《经上·6》)——“心知”才能“明”。也就是说,要用人的认识能力去发现事物的相互关系并加以研究(论),从而使人的认识清晰无误,这正如清楚地看见某物及其环境:“论”读“伦”,含意是“秩序”和“选择”,“论语”直译成现代汉语是“使讨论的语句秩序井然”。作为书名,还可译为“精心编辑的讨论对话”;同样,“论物”是“使被识别的事物秩序井然”。“恕也者以其知论物而其知之也著,若明。”(《经说上·6》)

上述论述对于认识表象世界来说相当深刻,但对于认识内心世界就不够了,因为认识内心世界时不需要“接”或相互作用。因此,“恕”即心知的功用不能只是“论物”,还应包括内省——内心世界的概念只能通过内省来识别。然而,由于墨家所处的时代正值开发内心之后,内省的精神财富尚未被充分地“消化吸收”,所以相应的论述就不像前述的6条那么入木三分,即不再探究有关概念的开发历程,只对有关概念进行识别和定义。《经上》和《经说上》第7—20条都是定义当时流行的内省概念及其与人类行为的关系:仁、义;礼、行;实、忠;孝、信;狂、诎;廉、令;任、勇。由于表象世界的识别对应较少引致“错误的图象”(参见3—4节),所以墨辩6部用了较多的条款定义内省概念。这些概念依次排

列而成的谱系有着意义上的递推关联，两两之间需要进行区分，尤其是要对每一个概念进行严格定义。以“仁”为例：“仁，体爱也”(《经上·7》)——仁是爱的一部分(体爱)，例如，爱自己的人不是为了利用自己(这可以算是仁)，不像爱马的人是为了利用马(这不能算仁)——“仁，爱己者非为用己也，不若爱马者。”(《经说上·7》)“体爱”的“体”字，绝不可混同于现代汉语的“体验”[188]；就在这一条经文之前，相距不过5条，明确定义了“体，分于兼也”。如果把“体爱”解释为“体验自己去爱他人”[188]，那么这一条经文在思维上的严谨性就化为乌有，上下文也破绽毕露了。此外，“以爱为体”[189]的训诂也同样忽视了墨辩6部对“体”字的定义。

从第21条开始，墨辩6部把这种“从头开始、循序而论”的探究应用于一个进化历程：

首先是无生命世界中的基本作用：“力，刑之所以奋也”(《经上·21》)——力是使刑罚得以实施(奋)的动态，如果把“刑”看作“形”，力就是使有形物体产生加速度(奋)的东西，例如“重”就是“力”——向下拉，向上举，“重”可以使物体从静止变为运动：“力，重之谓；下、與，重奋也。”(《经说上·21》)虽然在墨家时代不可能发现万有引力，但是风力、水流的力量、石头坠落的力量以及动物的行为，都足以启发人们认识到“力，形之所以奋也”。

其次是生物出现：“生，刑与知处也”(《经上·22》)——“生”是主动接受的“刑”。哺乳动物分娩时羊膜破裂，伴有流血，生理上的痛苦与“受刑”差不多，可是自我感觉大不相同，分娩时是“知，接也”，所以“生”就是“刑与知处也”。后来的学者常把“刑”理解为“形”，这句话就可以理解为：生命是形体与感知本能的同时存在。从现代科学观点来看，这个定义也不错，因为一切生物，包括微生物和植物，都能感知环境变化而作出相应的反响(生理反响或行为反响)。

“连续统一体”[190]下一个复杂层次是“人”。虽然墨家时代不具备

条件来考察“只有人类才能够”完成的“不同于一般生物本能的行为”[191],但是墨辩6部的思路却与现代人类学家没有什么区别,即首先承认人与动物的共性,然后寻找“人与动物的差别”[192]。共性是动物与人都有睡眠:“卧,知无知也”(《经上·23》)——睡眠,就是感知能力不起作用从而不能感知,第一个“知”字是名词,即“形与知处之知”[193],第二个“知”字是动词,人与动物的差别是,人能做梦,动物不会做梦,墨辩时代不可能知道“哺乳动物都有眼快动睡眠”[194],动物也可能会做梦:“梦,卧而以为然也”(《经上·24》)——梦,就是在睡眠时进行感知并且觉得真有其事:“梦中所知,以为实然”[195]。

从睡眠和梦境来探讨人类思维的源头,与现代精神分析中探讨“潜意识”[196]的差别在于:墨辩6部不是深入梦境从而加以分析,不是去“推知那隐伏在背后的原念”,而是从梦中醒来:“平,知无欲恶也”(《经上·25》)——大梦初醒,人与外界对等(平),在感知的时候没有情感倾向,既不“欲”(盼望),也不“恶”(讨厌),即“欲恶两忘”[197]。当然,人类不可能止于此——情感倾向随之而来:“利,所得而喜也;害,所得而恶也”(《经上·26、27》),由此而付诸行动:“治,求得也”(《经上·28》)——虽然墨家没有明确指出“化物为奴”是使人类脱离芸芸众“生”的初始指令(见2—2节),但却明确地肯定了“得”(参见5—4节),并且把“求得”做为人类思维的一个重要阶段。

在这个阶段之前,“人”的特征还不太明显,因为动物也能因条件反射而趋利避害,事实上,“哪些‘情感’是原始的动物性的,哪些‘情感’是‘人’的”这个问题尚需进一步探讨[198]。在这个阶段之后,也就是人类成长为“人”之后(参见后文第85条“顺长,治也”),“人”的特征就鲜明若照了:“誉,明美也;诽,明恶也”(《经上·29、30》)——语言产生了,人们通过语言来识别(明,即“心知”,见前第6条)那“美”和“恶”。“誉”字构形为“举言”,“诽”字构形为“非言”,很清楚地显示出构形文字本身所传

递的信息量远远大于拼音文字。

最初是姿势语言(举),然后才是口声语言(言):“举,拟实也;言,出举也”(《经上·31、32》)。举是模拟实物:虽然《经说上·31》的解释是“告以文名,举彼实也”,但从“言,出举也”可以知道:《经》中的“举”只是模拟实物,到了“言”,才把那个模拟说了出来(出举)。事实上,早期文献中的“举”字并不伴有口声语言,如“举棋不定”(《左传·襄25年》)、“举一隅不以三隅反”(《论语·述而》)。所谓“用口呼出物名使人闻着”[199],其实是“出举”一语的简称,不是“举”字本意。“举”字本作“擧”、即“与手”或“给予手”,因为人手的功能很多,所以引申出许多含义。手的最复杂的功能莫过于用手来传达信息——姿势语言应当是口声语言的前期阶段。举的这一含义与后文第79条中表示行为的“举”是一致的。“彼实”不一定当场可见,但是告诉别人一个名称,就模拟了那么一个实物,就把那个实物“举”了出来。“告以文名,举彼实也”中的“文名”是指“礼”约定的名,相当于现在的“书面语言”:“文名从礼”(《荀子·正名2201》)。后来有些学者把“文名”解释成“言以文饰为名”[200],对墨子揭示思表的深刻性打了折扣:口声语言中既包括书面语言,也包括各地方言,墨子时代已经认识到书面语言比各地方言更规范,更能“举彼实”。

口声语言的第一功能就是对万事万物进行确认或加以肯定(识别对应):“且,言然也”(《经上·33》)——“且”就是用语言表示肯定。进一步说,前面的或将来的“肯定”就说“且”,后面的或过去的“肯定”就说“已”,刚才的“肯定”也可说“且”(“自前曰且,自后曰已,方然亦且”《经说上·33》)。且与已相当于英语中的将来(现在)时态与过去时态,也类似于“此”和“彼”——“且已”是时态化的“此彼”。且作“此”解可溯源于该字的甲文“本意为祖庙”[201]——祖先当然是“此”不是“彼”;《诗·周颂·载芟》中“匪且有且”的“且”就表示“此”。由“此”及彼而引申出各种其他含义[202]。“然”字用作表示肯定意义的“是”,不是作为系动词的“是”,相

当于英语的 yes 或 ok，不是“to be”。

汉语中用“然”表示肯定，因为“然是燃之本字”[203]，中华先民崇拜烟火图腾，“燃”被仪式化了，大致相当于现代的“宣誓就职”，庄重地予以确认[204]。“然”字与“𠂇(有)”字(参见 2—2 节)相辅相成，从另一个方面显示了“化物为奴”对人类思维的影响：“‘制造并保存工具’和‘使用火并保存火’的复杂行为是非人类动物所没有的，因此，‘化物为奴指令’是人类特有的精神财富。”[205]

“有了(口声)语言，人类精神财富(包括化物为奴方面的精神财富)才开始大幅度增长。”[205]母系社会的最初纽带就是口声语言催生的“图腾”(见第 2—2 和 6—3 节)：拥有化物为奴能力的雌性猿人不像雌叶猴那样必须依靠雄叶猴抵御天敌，却不能抵御身强力壮的雄猿人，只有依靠口声语言和图腾，雌猿人才能把自己亲生的猿人们团结起来，把没有血缘关系的雄猿人逐出本群，防止雄猿人像雄叶猴那样杀死非亲生的小猴——雄猿人到外群中寻找性交伴侣时，不可能杀害小猿人[206]。

人类社会最初仅以“共有图腾”的特征而与动物社会相区别，到了墨辩 6 部时代则发展为相当复杂的等级结构——与蜂、蚁等昆虫社会的等级结构相似，但属于不同的生态位的适应结构，只有人类社会具有提高复杂层次的潜在可能：不但有了君、臣、子民的分化，而且有了功、赏、罪、罚(《经上》及《经说上》35—38)等“社会强制力”，使得人们“按一定程度的内聚力来行动”[207]：“君，臣萌通约也”(《经上，34》)——君是臣民们共同约定的，“萌”取“萌生”之意就很准确，说成“氓”[208]反而减少了这一句的内涵：人类社会与环境“磨合”的过程中，受到自然灾害的“逼迫”，人们不得不“萌生”社会分层的“通约”[208]。即“国家……由公民同意所造成……天子……由万民所选择而立也”[209]。这样的定义当然不同于“神权起源说”或“家族起源说”[210]，但却决不是“不可想象的事”[211]——直至近代还存在着氏族部落式的“民主社会”，对于注重考

察民俗的墨家来说就更有机会了解到那种“举国界家界尽破之,而一归于大同”[212]相对简单的社会状况了。

《经上》和《经说上》的第 39—64 条讨论时空及其构形(几何),在一个现代物理学家看来似乎突然跃迁到第 21 条“力”之后;然而对墨家来说,这却是将“人类社会”进一步“开放”之后必须讨论的问题——时间与空间既在人类之先,也在人类之后,是一种既如微观粒子,又如宏观宇宙的基本存在或背景:“久,弥异时也;宇,弥异所也。”(《经上·39、40》)——时间(久)就是不同时刻的总合,空间(宇)就是不同处所的总合。“弥”字意为“遍及,满”,有“终竟联合之意”。与此有关的“穷(有限性和无限性)”、“尽(一致性和整合性)”和“始(连续性中的特殊点)”、“化(变化)”(《经上》及《经说上》41—44)可以说是人们识别出来的关于空间和时间的最初性质;而“损(减)”、“益(增)”、“儇(环)”、“库(廇或障)”、“动”(同前,45—49)则是“变化”的 5 种情况。其中“环”是行星上乃至宇宙中普遍存在的周期性变化,“障”是突发性干扰所导致的变化。

接下去“止,以久也;必,不已也”(《经上·50,51》)开始讨论测量,与前面 49 条穿插排列(参见上文)。测量是用测量单位如“尺”与被测对象比较。止,是停止比较,也就是有限次比较能得到结果,如整数和有限小数——只要有足够的时间(久),就能完成测量。必,是多次努力中的确定性——对应着确定的数,测量过程却不可能在有限时间内完成,如无限循环小数和无理数[213]。“以”的含意见第 4—2 节;“久”见上文第 39 条,“已”见第 33 条。“不已”就是不会成为过去,不会终止。

用“尺”这样的测量单位与被测对象比较,结果可分为如下三种情况:1.“平,同高也”(《经上 52》),被测对象与测量单位正好一样,测量结果是“1”;2.“同长,以𠂤相尽也”(《53》),测量单位经过有限次依序对应之后与被测对象相合,测量结果是整数,“𠂤”是测量单位,过去把这个字解释为“正”,类似于现代选举计票时划“正”字,每个字表示整数

"五";3."中,(中)同长也"(《54》),测量单位与被测对象的最后一次对应处在被测对象之中,还剩下一部分,也可能一开始测量就发现被测对象处在测量单位之中,不是一个单位,不能得到整数。古文献刻写不易,相同的两个邻接字只刻一个,下面加两条短线,表示这个字要重复一遍。传抄者丢失了短线,《经上》中只有一个"中"字,如果不补上第二个"中",这一条经文就与上一条一样了,也与第62条"有间,中也"不符。

如果测量单位不只用一个维度与被测对象相比,就是"厚,有所大也"(《经上55》)。除了三维空间的测量之外,在测量方向时要事先选定参照点:"日中,正南也;直,参也"(《56,57》)。有中心参照点的测量对象可能是圆形,也可能是方形:"圜,一中同长也;方,柱隅四灌也"(《58,59》)。

比整数"1"稍微复杂一点儿的测量结果是"倍,为二也"(《经上60》),也就是"二尺与尺但去一"(《经说上60》)。倍,就是测量之后去掉量纲(为)的二,例如用尺测量长度,测出"二尺"的结果,因为是用(与)尺测量出的,但是"二"没有量纲,所以要把结果中的"尺"(一)去掉。为了测出二尺长度,用一把尺去比较的时候,不管尺处在被测对象的哪一部分(体,参见第2条经文),都必须确认尺的端点在被测对象上的对应位置:"端,体之无序而最前者也"(《经上61》)。如果最后的端点与被测对象不合,就要用亚单位"寸"或"分"等等来测[213]——"有间,中也;间,不及旁也"(《经上62,63》)。"有间"的意思是"夹之者"(《经说上62》)——尺端与被测对象端点把不足一单位的"区穴"夹在中间。"间"的意思是"夹者"(《经说上63》),相当于亚单位"寸"或"分"等等。《经上63》中的"旁"是墨子自造的文字,由两个"方"相套而成,读音是"倍方"的合音"傍","不及旁"就是超过了一个"方",却达不到第二个"方",所以是"间"。要测量"间",就要把第二个方按进位分成更小的单位,如十进位就把第二个方分成十等份,依此类推为更小的亚单位[213]。

最复杂的测量结果是无限不循环小数，即无理数："缊，间虚也"(《经上64》)，"两木之间谓其无木者也"(《经说上64》)——能够把测量单位的最后端点与被测对象的端点分开，可是无论把亚单位取得多么小，都不可能与被测对象完全对应也不能得到循环的结果，中间总有"虚"。现代学者用"戴德金划分"来定义无理数，与墨子用"缊"来定义基本一致[213]。

测量的结果是数——整数、有限小数、无限循环小数和无理数，近代数学家把它们都叫做"实数"，而且假定"实数是连续的"[213]，也就是墨经定义的"盈，莫不有也"(《经上65》)；把各种测量结果放到一起(莫不有)就是连续(盈)。如果不连续，就不能积累，用尺去测量的时候，端点就可能落在分断的地方，得不到任何测量结果："无盈无厚，于尺无所往而不得"(《经说上65》)。坚硬和白色的被测对象，在测量中的任何一点都不可能把坚硬和白色分开："坚白，不相外也。"(《经上66》)这些性质与每一个测量结果同在一处，是"撄，相得也"(《67》)，不同的尺与尺相互不对应，只有端与端相对应，尺与被测对象可能对应也可能不对应，可是坚硬与白色还是永远在一起，被测对象的局部却不是在一起："尺与尺俱不尽，端与端俱尽，尺与(端)或尽或不尽，坚白之撄相尽，体撄不相尽。"(《经说上67》)

测量是一种特殊的识别：区分识别对象"量"的异同。白色与坚硬是特性识别或模式识别，如色彩和质地等等[214]。对真实个体的识别则是更为复杂的心理识别[215]：同一类事物必须在各方面都一致；否则，如果有些侧面相互一致，另一些侧面不一致，就只能说"似"("似，有以相撄，有不相撄也"《68》)。至于依次排列，只能说没有空间分隔而不涉及是否一致的问题("次，无闲〈间〉而不撄〈相〉撄也。"《69》)。

继识别测量之后，需要认识事物之间的相关：正确的命题是按事物的原貌加以肯定("法，所若而然也"《70》)，而没有实体对象可资凭借

(若)的命题,如内省命题,则是直接给以肯定("佴,所然也"《71》)。最后是推理(说),其目的是探究前因后果("说,所以明也"《72》)。无论识别测量,还是命题和推理,都需要确认其是否真确——"攸,不、可,两不(不两)可也;辩,争彼(攸)也,辩胜,当也。"(《73、74》,第74条中的"辩"与"辩胜"可分为两条。)真确(攸),必须是或者否定,或者肯定,而不能又否定又肯定(相当于形式逻辑的排中律);辩论的目的就是要争取得到真确的认识,获胜就证明其合理性。从上下文来看,不是第73条"误作攸"[216],而是第74条误作了"彼"——在吴抄本中就是"攸"[216]。虽然《经说》中用"彼"字,但《经》文本身应该作为校对的主要依据,《经说》中的误漏不止此一处:"攸"字具有的真确意义远大于"彼"——"攸"是居住之所("为韩姞相攸,莫如韩乐"《诗·大雅·韩奕》),又是表示结果的"是"("约之阁阁,椓之橐橐,风雨攸除,鸟鼠攸去,君子攸芋"《小雅·斯干》)。只有"争攸",才合乎"辩"在全部墨辩6部中的含意,相反,"彼"实在不值得去"争"(参见下文83条"非彼")。

怎样才能得到真确的知识?答曰:首先观察行为现象,追溯知识的源头,并与人类的情感或心理相联系("〈观〉为,穷知,而儆于欲也"《75》,《经说》中有"观"字,《经》中脱漏);凡属过去的事物,无论成败,都可以用来追究原因("已,成,亡;使,谓〈为〉故"《76、77》)。接下来要进行分类——"如果把占有材料作为研究工作的准备阶段,那么分类是科学研究的第一步"[217]。揭示思表的第一步必然是对名词、动词、命题进行分类,因为它们是最基本的语言现象。

"名,达、类、私"(《经上·78》),"物,达也……马,类也……臧,私也"(《经说上·78》)——名词可分为达名、类名、私名三类,例如:"物"是达名,"马"是类名,"臧"是私名,即给某人或给某一匹马取的名字。

"谓:移、举、加"(《经上·79》),"狗犬,命也;狗犬(吠),举也;叱狗,加也"(《经说上·79》)——谓语动词可分为系动词(移或命,如"狗是犬")、

不及物动词(举,如“狗吠”)和及物动词(加,如“呵斥狗”)三类。这与现代语法教材没有什么区别。

通过名词与动(谓)词获取信息,则分为听到的、推论的和亲见的三类——名词必须是专有名词或类别名词,对应于实体,与名词合成句子的动词必须是行为动词(“知,闻、说、亲——名实,合为”《80》,“为”参见第 75 条)。此外,“听到的”又分为别人告诉的和自己听见的(例如某日听见狗叫) 两类, 而 “亲见的” 也分为只看见一部分和全部看见两类(“闻,传、亲;见,体、尽”《81、82》,请参见上文关于“体”与“尽”的定义)。

名词与动词合起来所构成的命题或句型也分为三类:“合:𠙵(正)、宜、必。”(《经上·83》)“兵(并)立、反中、志工,正也;臧之为,宜也;非彼,必不有,必也。”(《经说上·83》)正命题是对一类事物的概括,又细分为三类,即两个类别名词并列(系动结构,如狗是犬)、类名与不及物动词连用(“反中”即有关动作不涉及外物,反求于中,只与施动者本身有关,如狗叫)、及物动词与名词连用(“志工”即有关动作涉及对外经营:工,“功之省”[218]);宜命题是关于个体(私名)行为的命题(如“臧”的行为);必命题是抽象命题(多用达名,如:不是“彼”,参见第 74 条“争攸”,又如:不断寻求的确定性不存在,参见第 51 条“必,不已也”——“必命题”本身可以理解为“争不到头的命题”或“争论不休的命题”)。

正命题还有其他的分类方法,即分为两类:人们盼望的正命题和人们讨厌的正命题,前者是经权衡后发现对人们有利,后者则对人们有害(“𠙵[219],欲𠙵,权利;恶𠙵,权害”《84》)。

宜命题可以按照其中的行为动词(为,不包括心理感知)分为 3 大类 6 细类:“为,存亡、易荡、治化”(《85》)——第 1 大类的两细类是存在与死亡,第 2 大类的两细类是位移(易位、行走)和操作(荡摇、动作),第 3 大类的两细类是生长(治)和发育(化)。这里的“治”是对于第 28 条“求得”的引申理解,即万物的生长都需要获得并摄取物质和能量:“顺长,

治也，鼃買(黽[220])，化也”(《经说上·85》)。“顺长”就是出生后只有尺寸比例的增长而无形态变化，如鸟类和哺乳动物(包括人)，而某些两栖动物则有形态上的改变，即“化”，如从蝌蚪(黽)到青蛙(鼃)；所谓“在水者黽”[221]，就是指只能生活在水中的蝌蚪，而不是指可陆可水的成年鼃或蛙)。

墨家没有对于必命题进行分类，其原因在于：抽象的必命题在墨家时代还是“新生事物”，尚未成熟到需要进一步区分的程度。

分类与识别都依存于人类如何处理“同”与“异”：“分类是在归纳整理的基础上对研究对象的总体集合进行有意义子集 (即类别) 的‘分割’”[222]，其中的“意义”对于子集内部是“同”，对于子集之间是“异”；“识别则是通过分析演绎对研究对象的个体元素进行类别归属的‘判决’”[222]。其中的个体元素与归入类的“意义”必须“同”，而与其他类必须“异”。“同”与“异”如此重要，所以也在研究(分类)之列：“同，重、体、合、类”(《86》)——“同”可分为 4 类：一个物体有两个名称，这是“重同”；部分与整体之间是“体同”；不同物体同处在一个房间内，它们之间是“合同”；不同的物体有共性，这是“类同”(“二名一实，重同也；不外于兼，体同也；俱处于室，合同也；有以同，类同也”《经说上·86》)。其中的“合同”用现代术语来说就是同一系统内的元素至少有一个共同点——同属于该系统，又如名词与动词同处于一个句子(命题)之中，参见第 80、83 条；而“类同”中的“有以同”则是除了这个广义的共同点之外，还有更进一步的共同点，或共性，或最小差异性(见 4—1 节)，即“同，异而俱之于一也”(《经上·88》[223]，这一条可与第 86 条合并，作为第 86 条最后一词“类同”的解说)。与“同”相应，“异”也分为 4 类：“异，二、不体、不合、不类”(《经上·87》)——不同物体永远有不同的名称，这是“二”；不是部分与整体的关系，这是“不体”；不属于同一系统，这是“不合”；毫无共同点，这是“不类”(“二必异，二也；不连属，不体也；不同所，不合也；

不有同,不类也"《经说上·87》)。总的来说,同与异是相对而言,互为定义的,正如"有"和"无"是互为定义一样("同异交得,放〈仿[223]〉有无"《经上·89》)。

上述一系列有关名词、动词、命题、同异的分类都离不开人们在用语言传递信息("听"和"说")过程中的心理识别:"闻,耳之聪也;言,口之利也[224]"(《经上》90、91)。前述第 81 条的"闻"是根据外在的传输过程对"听"进行分类,而第 90 条的"闻"则揭示思表机制:耳朵接收的声音信号需要进一步提取信息("聪"字的本意是"察",其构形为"囱心耳",可释为"开了窗户的心通过耳朵去察知世界",也就是"循所闻而得其意,心之察也"(《经说上·90》)。其中"囱……以木为交窗也"[225]。前述第 32 条的"言"是描述功能(出举),而第 91 条的"言"则揭示机制:口里说出来的声音信号是经过加工处理的——"口之利也"的"利"字即是第 26 条"所得而喜也"的那个"利","口之利"是因为"执所言而意得见,心之辩也"(《经说上·91[226]》)。总之,语言信号的一进(闻)一出(言)都有"心"的参与;因此,在对话中绝不是人云亦云(不一),而是"循所闻"、"执所言"(利用):"诺,不一,利用"(《经上·92》,其中"诺"即"应对他人"[227])。"循所闻而得其意"是根据听到的话来理解对方的本意,"执所言而意得见"是把自己的言辞表达得使大家都能"见"到自己的本意;后者既要求自圆其说(服),又需要分析彼说(诎):"执,服、诎"(《经上·93》)。这一条的原文是"服,执、诎",但《经说上·93》则是"执,服难成,言务成之,九(诎[228])则求执之"。从上下文来看,《经》文抄错了,因为令人信服的命题不可能再分为"执"和"诎",只有"人各执持一说[228]"的"执"可以分为两种,一种是自圆其说从而"使人心服"[229],这当然是困难的(难成),但应该借助于"口之利也"(言,见 91 条)尽力完成;另一种是为了执持己说而分析彼说,即"求执之"。其中"诎,言相诎司也。诎司,犹刺探(剖分——笔者)。诎之,言惹也,司之,言伺也"[230]。

正如命题判断有一定规则(法,见第 70 条)一样,应对辩说也有"法":"法同则观其同,巧转则求其故"(《经上·94[231]》)。这个"法"就是"所若而然也"(见 70 条)——如果辩论双方的依据(所若)相同,那么就要看清其中的"同",不要进行无意义的争论;对于微小的分歧(巧转)也不应视若水火,而应该探讨其中的缘故;只有对于重大分歧(法异),才有必要看清双方的论据在什么场合不适用,对于不适用的场合要采用其他论据进行辩说——"法异则观其宜止[231],因以别道"(《95》)。其中的"宜"字就是第 83 条"正、宜、必"的那个"宜",表示与私名有关的行为,用现代术语来说,就是"特殊情况",对于特殊情况,一般法则是不适用的,只能按照别的逻辑依据进行判断。相反,对于"正命题"来说,是不能有例外的:"正,无非"(《经上·96》)。"非"是上文所述"然"的反意词,表示逻辑判断的否定,不同于表示状况的"不",后者是"有"的反意词(参见 3—5 节)。"非"和"然"都不见于甲文而见于金文,"非"的金文构形"兆"[232]是对称构形的指事字(参见 2—5 节),表示互相矛盾的两个方向,"取其相背";不宜训为"像人之挥手示不"[232]。

从"故,所得而后成也"到"正,无非",《经上》层次井然,揭示了思表领域的各个重要侧面,奠定了严谨思维的基础。全文首尾相应,一气呵成;决不是"散开的"拼盘式著述,也不宜"析为"若干类别,重新拼接[233]。

《经下》的每一命题都附以"说在……"——"以说出故",把《经上》的研究成果发扬光大。其中的许多条款都是进一步研究《经上》的课题。如《经下》第 1—7 条讨论"类",就是为了确认"正命题"中的"类名"(见上文);第 8—10 条讨论"假"、"然(真)"、"疑"则是为了判断命题及推理的真确性。从第 11 条讨论"力"的性质[234]开始,关于"宇"、几何光学等等的讨论,也都把《经上》中的"力"、时空背景和几何知识等等加以深化或应用。《经下》的最后 6 条(77—82)则从反面来讨论"无非"(即没有自

相矛盾) 对于真确知识的重要性:“学之益也, 说在诽者”(《经下·77》)——“学习有益” 的真确性正在于否定这一点的人本身是自相矛盾的;因为当他告诉人家“学习无益”的时候,正是要让人学习“学习无益”这个命题(“也以为:不知‘学之无益也’,故告之也;是使智‘学之无益也’,是教也。以‘学为无益也’教,诽”《经说下·77》)。这种见解当然是可以否定的,其原因不在于说多说少,而在于可以指出其中的矛盾(“诽之可否,不以众寡,说在可非”《经下·78》)。自相矛盾的批评家是站不住的,因为真确的命题不能有矛盾(“非,‘诽者’诽。说在‘弗非’”《79》)。天下的事物说得太过分,就和说得不够一样,因为两者都要以特定的尺度为标准(“物甚,不甚;说在若‘是’”《80》)。用“下”来说明“上”,只是因为位置是相对而言的,正如“泽”与“山”(“取下以求上也,说在泽”《81》),但是“上”与“下”互为标准,与已讨论过的标准是不同的,因为前述的标准不涉及相对的两个不同概念(“是是与是〈不[235]〉同,说在不州”《82》,其中“州之为言殊也”[235])。

从现代的角度来看,《大取》的“逻辑性”不如墨辩6部中的其他5部(其中有许多内容脱落了),但它却涉及墨家时代的大课题:爱、利、权、害、义、富、圣人、名实……;正因为如此,称之为“大取”。相反,文献中广泛讨论的逻辑学问题[236],如或、假、效、辟、侔、援、推以及推理规律(参下节)等等,反被列入《小取》。这正如现代学者认为科学性很强的文字学、训诂学、语言学在早期被称为“小学”,而那些“明明德”、“亲民”、“止于至善”的讨论被称为“大学”。原因很简单:以线性逻辑为基础的简单科学只能“治物”,不能“治世”[237]。

只要认识到《大取》《小取》都是“墨经之余论”[238],那么就不难从整体上理解墨辩6部是划时代的揭示思表的著作, 在人类思维的进步史上占有极其重要的位置:从科学时代的观点来看,“墨翟(及其后学——笔者)也许是在中国出现过的最伟大人物”[239]。但是,在理智时代的早

期,“强调中间步骤和结果”[240](这是科学时代的特征[241])的墨家比起“强调终极理想和第一原理”[242](如“道”)的儒学和老子之学来,确是“与时代的需要不适应”[243]。遗憾的是,在两千年中,我们民族对于精神财富的“放大谱段”始终没有漂移至墨家[244],至今仍然少有发挥,实在值得反省:“呜呼,以全世界论理学(即逻辑学——笔者)一大祖师,而二千年来莫或知之!若鲁胜者,其亦空谷足音也已;惜其所注,今亦已亡(原注:史復称鲁胜,精天算,殆亦一好学深思之士也),无以助我张目。吾草此篇,恨不能起其人于九原而共语之也。吾草此篇,吾自信未尝有所丝毫缘饰附会,以诬我先圣墨子,吾附以誓证。”[245]

5—7 揭示思表(二):工具6篇

揭示思表是超越经验、开发内心等范畴思辨的自然进展(见上节),这个进展在古希腊由亚里士多德(公元前384—322年)完成。亚氏可称为西方的墨子——墨、亚二人不仅在学术领域上东西呼应,而且在学术背景上也十分相似:墨子在机械技术上有很高的造诣,可与公输班(即鲁班)相争相媲(《墨子·公输》),“以绳墨自矫,而备世之急”;[246]亚氏出身于医生世家,酷爱动物研究[247]。机械技术与医学的共同点就是取诸自然,用诸自然如观察、模仿,又如扩大人类能力、控制疾病危害等,总之是“有来有去”,不只是在人们头脑里构造“有来无去”的概念;这样的实践性制约当然要求人们的思维更严谨、更彻底。墨、亚之间的相似之处,决不逊于老(聃)、德(谟克利特)之间,孔(丘)、苏(格拉底)之间和孟(轲)、柏(拉图)之间(参见5—5节)。东西方大哲之间的相互对应现象,提示了人类思维进步的某种自然历程[248]。

与“墨辩6部”(见上节)相应的著述是亚氏的“工具”6篇——范畴、解释(命题)、分析前后、辩论常识(正位)、辩谬——“亚里士多德作为一个思想家,其主要成就在于名学分析(即工具6篇——笔者)”。[249]

《范畴篇》开篇讨论同名异义[250],也就是《墨子·经上·86》所述的"合同"与"类同"(见上节)。不同之处在于:墨家将它们都归入"同";亚氏却只承认类同"是'同义语'。一个人和一头牛都是'动物'"[250],对于合同却强调差异:"乃是'歧义语'。例如一个真的人和一个图画里面的人象"[250]。

从模式识别的角度来看[251],真人与人像中的共同点并不少于人和牛,但是对一个解剖学家来说,二者不可同日而语。东、西方思维的差异在这里已初见端倪:东方思想家注重整体、肯定系统相关("合同",参见上节),西方思想家注重解析、长于细致入微;如果比较墨、亚的整体构思,则东西差异更可昭然若揭:《经上》把具体识别同异的问题放到最后才讨论,《范畴篇》却首先加以辨明。相反,墨家注重的"故"、"体"、"知"(参上节)等,亚氏却放在工具6篇之后的《物理学》之后,即在《形而上学》(原意是"后物理学")[252]第1卷开篇讨论"求知是人类的本性"[253](即"知,材也"),其次讨论"明白了原理与原因,其它一切由此可得明白"[254](即"故,所得而后成也"),到了第12卷才讨论"我们所探讨的正是本体的原理与原因。倘宇宙为一整体(完物),本体就是这整体的第一部分"[255](即"体,分于兼也")。

由于墨家通观整体,忽略细节,采用了"着眼于森林而忽视树木"的研究方法[256],所以能够一次次超出局部,注意到新的源头,一直追溯到"力,形之所以奋也",然后再回头描述自然的进化历程(参上节)。相反,亚门一方面"身在此山中",另一方面又"欲知真面目",于是就不得不发展出极为锐利的分析思辨能力,以便披荆斩棘、择路而上。因为视野不同,在墨家看来不言自明或只用几个字就规范的思维,亚氏往往需要条分缕析地大加议论一番。例如关于"定义",《经上·31、32》"举,拟实也;言,出举也"共8个字描述了一个过程,亚氏却认为其中的关键词"实"或"存在"绝不是自明的:"不懂得事物的存在,就不懂得事物的可定义

形式"[257];这样一来,就"一言难尽"了。其必要性却值得商榷,"因为通常我们总是获得那些已经存在着的东西的知识"。[257]既然如此,反复论证"要找出一门知识其开始存在乃是与它的对象的开始存在同时的,这件事如果不是绝不可能,也是很困难的"[257]等等,就只有较小的"训练思维"的意义了(参见5—8节)。

反过来,虽然亚氏在整体识别方面达不到墨家的程度,但在剖辨细微方面略胜一筹。例如,《范畴篇》继"同异","语言的形式"和"主体"的讨论[258]之后,就在第1章之末明确提出"实体……数量、性质、关系、地点、时间、姿态、状况[即领有](即占有——笔者)、活动、遭受"等十范畴[259],给具体事物的识别对应提拱了可资依凭的不同侧面。这些范畴中不包括形状[260],却包括姿态,如"卧着的"、"躺着的"[261],似乎与医生家庭的亚氏以"动物"为主要的思维对象有关。此外,"性质"这个范畴相当广泛,包括了心理识别中的客体性质如色彩[260],如"白的"[261],也包括主体能力如"通晓语法的"[261];相反,"关系"这个范畴相当狭窄,不包括相互作用,只包括相互比较:相互作用属于最后两个范畴,即对外作用(活动或动作)如"切割"、"烧灼"[261]和被外界作用(遭受)如"被刺"、"被烧灼"[261];相互比较则主要是指数量方面,如"二倍"、"一半"、"大于"[261]。亚氏认为数量不是关系:"'多'与'少'相反,'大'与'小'相反。但这些东西不是数量方面,而是关系方面[即相对者]"[262]。"关系""是借与别的东西的关系才能说明,要不然就无从说明"[263],这里暴露出亚氏思维的严密性逊于墨家,因为按照这个定义,"习惯、状态、知觉、知识和姿态"[263]等都是"关系",而"姿态"就不能另立一个范畴了。值得指出的是:与价值评估有关的"同类事物之间的比较"(见3—6节)也属于"相对者"或"关系"。

另一方面,墨、亚学术主体十分相同——他们都在揭示思表领域中耕耘并收获了丰硕的成果,即"从语言出发"(严格语词含义)并通过对

于命题、推理的研究而规范人类思维。例如，墨家虽然没有指明十范畴，但也进行了相应的讨论：十范畴的最后两个范畴相应于《经上·79》中的“举”和“加”(参上节，下同)，《经上·65、66》指出“性质”的广义性：“盈，莫不有也；坚白，不相外也”；《经上·53、60》给出了“关系”的狭义描述：“同长”、“倍”；《经上·39、40》中的“久”和“宇”相应于“时间”和“地点”；与“姿态”、“状况”、“数量”相应的则是“存亡、易荡、治化”(《经上·85》)。中国的自然环境不像希腊那么稳定，所以墨家更注重临界性的姿态(存亡)、变动的状况(易荡)和数量(治化)。对于“状况”或者“占有”这个范畴，在《经上·28》中还以动态方式描述过：“治，求得也。”

《范畴篇》第2—5章专论“实体”[264]，正如《经上》追溯知识的源头而讨论“名，达、类、私”(《78》)。其间差异仅在于《范畴篇》是从“某一个别的人或某匹马”向“外”扩展，讨论“作为‘属’而包含着第一实体的那些东西”，再向“外”讨论“那作为‘种’而包括了‘属’的东西(从上下文来看，这里的‘种’实为生物学中的‘界’——笔者)……‘人’这个属和‘动物’这个‘种(界)’，都被称为第二实体。”[264]《经上·78》的次序与《范畴篇》相反：从作为达名的“物”(比“界”还广义的“一切实体”)向“内”分割，讨论作为类名的“马”(相当于上述的“属”)，再向“内”讨论作为私名的“臧”(相当于上述的第一实体，“某一个别的人或某匹马”)。至于命题真假、推理顺诤，归纳方法(见下文)等，亚、墨的讨论就更是大同小异了。如果采用一句成语“殊途同归”来说明这种情况，那么还必须添上一个附注，即：这是同一条直线上的两段“殊途”，正如从两个不同方向开凿隧道，又如从俯视整体的空中与荆棘丛生的山谷分别达至山峰。在人类思维的一个相当长的时期内，两者是分离的；但是对于既注重宏观模型(复杂科学)，又注重细部参量(简单科学)的系统时代[265]来说，两者的结合是不可避免的(参见第4—7和5—8节)。

亚、墨都意识到排中律、矛盾律和同一律对于真确命题的重要意义："凡以实为实、以假为假者，这就是真的"[266]，"一个肯定命题是关于某一事物正面地断言了某些东西，一个否定命题是关于某一事物作了一种反面的断言"[267]，"在肯定和否定那里，不论主体存在与否，则一方必定是正确的而他方是错误的"[268]，这三段关于排中律的引文之和，相当于《经上·73》的7个字："攸，不，可，不两可也"(参见上节)。这7个字同时又可译为表述矛盾律的现代汉语："让两个相反的命题与两个对立的命题以及一个肯定和一个否定命题绝对地属于同一事物乃是不可能的。"[269]但在同一律方面，亚、墨论述的字数之差没有如此悬殊："任何真实的事物，必定在任何方面与它自身一致"[270]相当于"撄，相得也"(《经上·67》参见上节)；"人们对于一个事物一定不能作出关于几个事物的肯定或否定，对于几个事物也一定不能作出关于一个事物的肯定或否定，而只能一个对一个"[271]相当于"似，以有相撄，有不相撄也；次，无间而不相撄也"(《经上·68、69》，参见上节)。不仅如此，亚、墨都注意限定逻辑规律的适用范围："关于那些可能存在而不是实在存在着的东西，那适用于实在存在着的东西的规律乃是不适用的"[272]相当于"法，所若而然也；佴，所然也。"(《经上·70》，参见上节)"所若"即指"实在存在着的东西"，《经上》中的这一段文字上接同一律，下接推论与矛盾律，正是对于逻辑规律的适用范围加以限定。

在合理推论方面，亚门的三段论理论[273](3格加上第1格的5个补充式[274]，或4格19式[275])相当于墨家的"取予论"("夫物"4类，见下文)——"以说出故——以类取，以类予"(《小取》，见上节)，即用推论(说)来引出正确的结论(故)，必须确定(取)大前提(第一个"类"字)和给出(予)小前提(第二个"类"字)。虽然墨家没有使用"全称肯定"、"全称否定"、"大词"、"小词"、"特称命题"，"格"[276]等术语，但却直接给出了与4格相应的4类："夫物或乃是而然，或是而不然，或一周而一不周，或一是而一

不是也”(《墨子·小取》下同)。

正如“以类取,以类予”6个字简述了“三段论式”“的论证[277]一样,这27个字在揭示思表领域里完成了极其重要的建树:

“白马,马也,乘白马,乘马也……此乃是而然者也”相当于亚门第1格[278],区别在于顺序。按亚门顺序,并译为现代表述(“乘”取被动意义),就是:所有的马都能骑,白马是马,所以白马能骑。

“车,木也;乘车,非乘木也……此乃是而不然者也”对应于亚门第2格[279]。按亚门表述应为:可乘的都是车,木不可乘,所以木不是车。在这里,墨、亚的表述大不一样,然而仔细想来,二者在揭示思表方面的作用完全相同:亚门正面论述“木不是车”,墨家则反过来说“乘车非乘木”(或:乘的是车,乘的不是木,分别为两个前提)。区别在于亚门从功能不同(可乘与不可乘)出发,以异得异(木不是车);墨家则从人们易于混淆的概念(车由木制)出发,存同求异(乘车非乘木)。值得指出:决不可认为亚门优于墨家,相反,墨家不像形式逻辑那样割断概念之间的复杂联系,这就“先天地”避免了“虚假三段论”[280]。不仅如此,有关表述还清楚地显示了“是而不然”对于揭示思表、明确思路的作用——正由于诡辩家可能借车与木的共性来扰乱思路,所以有必要指明其间的差异。如果只在形式上作文章,那么就可以制造无数的“大实话式”的三段论,如“可乘的都是车,山不可乘,所以山不是车”,其中的“山”可以换成“石头”、“屋子”、“米饭”、“馒头”等等。

“爱人,待周爱人,而后为爱人;不爱人,不待周不爱人,失周爱,因为不爱人矣……此一周而一不周者也”对应于亚门第3格[281]。按亚门表述应为:爱人是爱所有的人(“待周爱人”),不爱人不是不爱所有的人(“不待周不爱人”),所以不爱人不必不爱被爱的人。推论是:只爱某些人,即“失周爱”,可以说是不爱人。

墨家的“兼爱”理想,就是这个逻辑推论的结果。它的失误不在于推

论过程，而在于逻辑大前提："爱人，待周爱人。"这个大前提已经预设了"兼爱"的结论。为什么一定要爱所有的人才能叫做"爱人"？"爱"是心理动词，"爱人"还是"不爱人"，要得到多数人的承认或否认才能判定，多数人的判定还会受到历史的淘汰，只有那些长期延续的群体的判定，才能作为科学的基础（参见第3—4节和第三章文献[41]）。以群体延续为标准，以千百年中的多数实事来检验，结论是："不兼爱"并不等于"不爱"，而是要有一个爱的次序，有主有次，不是对每个人都平等，更不能主次颠倒，不能违背人之常情。否则，就成了矫情。"执等差之爱说的人，也并不是不普爱众人，不过他注重在一个'推'字，要推己及人，所谓'老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼'……须依次推去，不可躐等，也不可舍己耘人。"[282]

"居于国，则为居国；有一宅于国，而不为有国……此乃一是而一非者也"（住在某国，该国就是你居住的国家；有一间房在某国，该国并不是你拥有的国家……这就是"一是而一非"的情况）与亚门第4格[283]相应，严格地说是与亚里士多德表述的"构成三段论式的原则"相应，即"既然有一些三段论是全称的（如凡你住的国家都是你的居住国——笔者），而另一些是特称的（如某个你有房产的国家不是你的所有国——笔者），那么所有全称的三段论，都能够提供一个确切的结论（无论住或不住在某国，都可以做出结论——笔者），而在特称的三段论中肯定的三段论可以提供一个以上的结论（如某个你有房产的国家可能是你的所有国，也可能不是你的所有国——笔者），否定的只能提供一个结论（如你在某国无房产，该国就不会是你的所有国——笔者）。"[283]

亚门讨论的模态三段论[284]相应于墨家的"或也者，不尽也；假者，今不然也"。"或"相当于"或然判断"，"假"则不是"实然判断"，亚氏主要讨论"必然判断"[285]。

在揭示思表时代，用词精当、命题真确、推论合理都离不开"从个别

到普遍”和“通过 C 来证明 A 属于 B”(类推)的“归纳法”[286]。

在原始思维时代则不同，因为早期人类只进行识别对应，没有“类”，没有“是”，所以无须归纳(参见 2—2 节及 3—4 节)；如果采用上节述及的关于“分类”与“识别”的定义，那么在原始思维时代的“意义”只对具体事物而言，每一“子集”只有一个“元素”，该元素就是那个独特的或无法识别出差异的若干被识别物。亚氏所说的“从个别到普遍”[287]相当于《小取》的“效者，为之法也，所效者，所以为之法也”，区别只在于语序：墨家先谈普遍(效)，后谈个别(所效)。亚氏所说的“从较熟悉的感觉对象到即使不是常常大多数熟悉的东西”[287]，相当于《小取》的“辟也者，举也(它)物而以明之也”，其中被“举”的“它物”即是“较熟悉的感觉对象”。亚氏所说的“类推则是对小词作出结论”[288]，相当于《小取》“侔也者，比辞而俱行也”——“在这里，被看作相同点的，并不是那种包括一切共同点的一般”[288]，即不是“法”(见上文)，只是“辞”。

最后，关于论证和反驳[289]，亚氏所说“反驳乃是建立一个与原来同一谓词相矛盾的谓词的命题……是以已经作出的前提为基础，并在同一方面，同一关系，同一方式和同一时间上从这些前提……必然产生的”[290]，相当于《小取》的“援也者，曰子然(即‘已经作出的前提’——笔者)，我奚独不可以然也”(对方可以采用这个前提来建立命题，我为什么就不可以如法炮制呢?)。亚氏所说“有些论证，是把两个问题结合成一个问题了，它们是在没注意到问题多于一个，却像仅仅有一个简单问题的样子，仅仅作出一个答复时出现的”[291]，相当于《小取》的“推也者，以其所不取之同于其所取者予之也”——把对方“所不取”的，而实际上是包括在(同于)对方“所取”前提之内的前提给他(她)指出来(予之)。亚氏所说“一个人应该先作出归纳，然后再要求别人提出反驳”[292]，相当于《小取》的“是犹谓也(它)者同也，吾岂谓也(它)者异也”——如果“一个人已经以若干情形为根据，作出了归纳(即‘谓它者同’——笔者)，而

答辩者(即'吾'——笔者)拒绝承认这一个一般的命题,则要求他提出反驳的意见(即'谓它者异'——笔者)是公平的"。[292]

关于"辟、侔、援、推,都是类推法"[293],或"它们是说明,描写,但不是发现"[294]的看法,都忽视了《小取》中"辟""侔"语境与"援"、"推"语境的明显差异:前者与"或"、"假"、"效"一样,行文中不涉及第三者,也不使用第一人称,只是作者与读者对话;但后者出现了第三者,即"子"、"其",相应地出现了第一人称,即"我"、"吾",完全是处在辩论、反驳中的语境。

《小取》开篇(见上节)之后即讨论了或、假、辟、侔、援、推等,正相当于亚氏讨论了三段论、"模态"、归纳法之后讨论反驳或"辩谬"。不同之处在于:亚氏对每一部分都详加讨论之后才开始另一部分,而《小取》直到最后才讨论"取予论"的4类(参见上文),其思路仍是着眼于整体,而把细部放到最后,正如前述的"达、类、私"。这样的思路是首先追求不出大错(前提真确),然后才顾及"小节"。《小取》在"吾岂谓它者异也"与"夫物或是而然也"(参上文)之间,还指出了"类比"与"反驳"都不是获取真确命题的可靠方法("辟侔援推,皆非自然而成"[295]),因为类比是在"同"、"异"之间走钢丝(参见上节及4—1节),"反驳"则只是"破",并不等于"立"。

总之,亚、墨在揭示思表领域中的开发深度及广度大体相当,各有千秋。但在对比两种表述体系时,不宜简单地用其中的一个去套解另一个。例如,如果用亚氏三段论去套解墨家"取予论",就会把"盗,人也"说成是"一个全称肯定大前提",而把"杀盗,非杀人也"说成是由这个大前提"推出一个否定结论"[296]。如果真是这样,那么不仅"别墨(即墨子后学——笔者)演绎法的理论不是三段论的理论"(既如此,本不该用三段论去"套"),而且也决不可说成"基本上是一种正确地作出论断的理论"[296]了。其中"基本上"三字是以亚氏三段论为绝对标准,凡不合者只

配说“基本上”。其实，这个例子与前述的“车，木也；乘车，非乘木也”是一样的；盗是由人“制”成的，但可杀的是盗，而人不可杀。正如现代社会对于正当防卫而杀死侵权者(如盗)的行为不认作犯了杀人罪一样。当然，没有必要把关于合理推论的模式都称为“三段论”，例如墨家模式就不妨称之为“取予论”(参见上文)。“取予论”的4类与“三段论”的4格是一一对应的。不过，墨家获取真确命题的方法还是可以称之为“归纳法”，而不必称之为“效辟法”；因为在这方面，亚、墨之间没有什么差异。

5—8 人类思维殊途同归

温差液花实验和耗散结构研究(见第4—2节)使人类思维殊途同归，正如比萨斜塔实验和哥白尼学说使人类思维呈现明显的分异(殊途)。

古希腊也出现了不少类似于儒家学者的主张，如苏格拉底认为不孝是最大的忘恩负义，罪不可赎等等(参见5—5节)。古希腊的通才教育(enkykia paideia)与儒家的六艺大同小异[297]。苏格拉底还像孔子一样办学招生。可是由于古希腊的生态环境相对宽松，人们借助露天场地发展公共生活的空间，如市政广场、露天剧院、运动场等，挤压家庭和学校的私人空间，使得苏格拉底和他创办的学校被视作异类[298]。苏格拉底被毒死的直接原因是他的学生之中有人帮助斯巴达人执政，他的私人讲学被当时的雅典居民疑为搞阴谋。公共生活的发达与军事行动相关。

中国早期也有军事征服，也有比较发达的公共生活，孔子创办私学，也有一些人抱有怀疑或敌视的态度(参见《论语·学而0101》)。但是从周公开始，把军事征服的公共行为圆融到推重亲情的管理制度之中[299]，礼中圆融亲情。孔子重礼，以亲情为基础参与公共生活，孔子的学生比常人更重孝悌，所以能够得到鲁国居民的理解，还吸引了来自卫

国陈国齐国等地的留学生。中国的环境条件促使中国大贤在春秋时期就把简单科学推进为复杂科学。复杂科学中内含着构造性数学模型和构造性思辨，可以归结为寓理于算，寓形而上思辨于形而下操作(参见第4—2节中的图6、图7、图8和第4—4节)。

古希腊的学者没有把简单科学向复杂科学推进，而是向不变式数学（参见第4—2节图8）和不变式思辨的方向推进（参见第4—7、第5—3、第5—5、第5—7节)，可以归结为算出于理，形而下操作出于形而上思辨。

构造性思辨可以比拟为从体到面到线到点。不变式思辨反过来：从点到线到面到体。

不变式思辨使得学者们割裂复杂现象之间的有机关联：割裂幼年与成年(时间割裂)，割裂个人与他人(空间割裂)，割裂从简单到复杂的有机关联(自组织割裂)，各言(不足之徵的一家之言，较远的中譬，参见第4—5节图17)越来越多，结果减弱了应对危机的能力，导致古希腊罗马文明覆灭，被历史淘汰了一千多年。

尽管儒家在军事帝国时期也遭灭顶，可是只用了几十年，就成为中华文化的主流，重要原因是相对严酷的生态环境迫使华夏民族必须尊重溯源于孝的时间连续，以二人为本位的空间连续，既不回避复杂，也不忽视简单，重视简单与复杂的有机联系(自组织连续)。四书五经中的近譬不断地回归直言(参见上述图17)，较密切地与环境互动，有助于华夏民族维护群体延续[300]。

西欧的生态环境相对宽松，所以在军事帝国之后不需要苏格拉底的一个两半连续（孝是一个连续，二人本位中缺少五伦中的夫妻和君臣，是半个连续)，自组织连续中重视法礼但忽视道统，致使学生们忽视法礼，也是半个连续(参见第5—4节)。

一旦抛弃了三个连续，中世纪就从根本上不需要古希腊文明，只需

要基督教。教皇神父们诉诸上帝(人格化的北辰,直言多于譬如,参见上述图 17,下同)和原罪(将心比心,但比的对象是亚当夏娃,直言少于譬方),还借用远譬招徕信徒。中世纪一度扬弃了各言和异言(上帝对欧美社会来说不是异言),但保留了被验证的作言,如古希腊托勒密的《天文学大成》。

东正教(东罗马帝国)与基督教(西欧封建诸国)的差异也是环境使然[301]。环境差异还导致西欧人口增长快于东罗马帝国,"由于供养系数自然增大,封建主们从小规模战争走向大规模战争,终于在十字军东征受阻之后转向海外开拓"[302]。首先发展海路经商的威尼斯引发文艺复兴:富豪们投资于豪宅及内部装饰,成就了达·芬奇的才艺,即用于建筑的数学、力学、建筑学,以及用于装修绘画的解剖学。

多才多艺的达·芬奇和他的同时代学者复兴了古希腊的通才教养,促成哥白尼提出太阳中心论,取代托勒密的地球中心论。

海路经商导致的贫富分化和地区分化,罗马的天主教会在中世纪具有的弥合功能却逐步丧失,引出欧陆北部的宗教改革(建立廉价教会)和农民战争(闵采尔)。中世纪教会虽然钳制思想,但是通过接受教徒捐赠和兴办福利事业(医院,孤儿院,修道院以及教堂施舍等),减少了社会分化和地区分化。商人和艺术家的结合不但减少了商人向教会的捐赠,而且增大了教会自身的开支(用于建筑教堂,装修教堂等)。为了缓解经济危机,教会印发赎罪券,加速了宗教改革的进程和商人的崛起。

新教加尔文宗以积累财富的方式与上帝直接沟通,成为海外贸易和工业革命的强大驱动力,也成为世俗化的源头:天主教以童贞重誓作为内部分层的基本依据,在中世纪吸纳余资(捐赠),神圣的教会财大气粗;加尔文宗的分层依据是合法积累财富的多少,余资用于新的积累,富可敌教,进而富于教会,法律的变迁方向是世俗化。新教地区的新教

徒和天主教徒冲突磨合，逐渐习惯于遵守共同约定的法律；劳心者吸取劳力者的动手操作和实验实践，推出现代物理学和机器工业。

从劳心的方面来看，哥白尼动摇了直言的基础(地球中心)；马丁·路德打开了远譬的大门(直接阅读圣经)。欧美近代学者除源于法国的社会学家(如孔德和斯宾塞等[303])和结构主义(详见下文)之外，多数怀疑直言和近譬，也不相信远譬，所以试图用中譬寻找“怎样才能获得可靠的认识”[304]。

最有成效的一支继承托勒密和哥白尼路径，而且吸收了劳力(动手实验)：牛顿奠基的物理学(接受检验的作言，见上述图 17)不但要寻找基本因子建立线性模型，还要以测量和实验作为可靠认识的基础：数学是科学之母，实验是科学之父[305]。

哥白尼与托勒密都没有寻找基本因子，与中国历史上的历法改进过程类似。不同之处是：中国环境相对严酷，利用 24 节气(阳历)指导农业生产，利用月亮周期和闰月决定一年始末(阴历)。中国学者承认复杂性，不追求单一指标。西欧环境相对宽松，允许学者们追求简单的对称(如托勒密的均轮)，把不对称视作次级现象(本轮)。

到了哥白尼时代，本轮增加到 80 多个，越来越失去简单的对称性，终于酿出了哥白尼的太阳中心论。哥白尼与托勒密的差异，其实小于与牛顿的差异。哥白尼的主要作用不是发展自然科学，而是动摇直言的可靠性，强化可检验作言的可靠性，促成用作检验的仪器发明(如伽利略)和观察数据的积累(如开普勒)，使得牛顿发展出了寻找基本因子建立模型的科学方法(含实验检验)。

这个方法在 20 世纪的耗散结构实验(见第 4—2 节)之后向儒家的阴阳五行回归(参见第 4—2 节的表三和第 4—6 节的表四)。西医学中的进化论医学向中医学回归[306]。

寻找基本因子建立线性模型的方法还帮助一部分心理学家（实验

心理学家,临床心理学家)和一部分经济学家(简单经济学家)取得了局部的可靠认识:在严格限定的前提条件下利用线性模型提出预测,接受心理实验、临床实践和社会实践的检验(社会实践是经济学之父)。

临床心理学家所作的努力正是一部分中医的努力:通过语言交流揭示心理病因,转移病人的精神,除病健身,梦的解释占据很重要的地位(参见《黄帝内经·素问·阳明脉解,移精变气,方盛衰》)。

弗洛依德追溯幼儿心理的研究[307]加上阿德勒的儿童社会关联[308],再加上荣格的民族(集体)潜意识[309],大致相当于正心中"心"(精神,意识)的阴阳五行。阴是潜意识(非正),阳是显相梦、生活蓝图、宗教本能或宗族本能(正),五行是五心:本我或素我为水,卑我为土,自我或身我为金,超我或省我为火,嗣我为木(参见第4—6节的表四,下同)。

正心(火,明辨,心志)与修齐治平(木,笃行,政治经济)、格物(水,博学,信息)、致知(土,审问,哲学)、诚意(金,慎思,言说)一起合成第三层次的五行,即学习五行。五心是第四层次的五行。

心理治疗处于从简单向复杂过渡的中间谱段[310],所以临床心理学成了欧美文化与儒家文化殊途同归的第一个结合点。欧美临床医生不但认识了五心,而且心理疾患的欧美处方向着儒家的治本方案(孝悌为本)回归。回归的力度取决于认识五心相生相克的深度和东西方临床案例统计结果的对比。

与心理相比,生理疾患相对简单,其中最简单的部分有可能采用经典西医的解剖和抗菌素来治疗,其他部分仍需采用中医的阴阳五行和辩证施治[311]。

经济学处理的现象比心理现象更复杂,其中的非线性相关远远多于线性相关,可是严格限定条件的过程,就是把非线性排除在外的过程,所以简单经济学家也能够取得一定的成就[312]。正如用圆的切线去认识圆,在大曲率小线度的条件下,可以达到一定的精确度。寻找基本

因子建立线性模型的方法不能获得更复杂的知识，这使得欧美博由(通才)主义者(曾错译为自由主义者[313])及哲学家寻找其他的基础来获得可靠认识。

经济学的“老”制度主义最先从简单经济学的作言(线性模型)向近譬(谓言、述言、譬如、譬方)和直言回归(参见第 4—5 节图 17)，如凡勃伦、米契尔和康芒斯。

康芒斯认识到制度规则的重要性，正如儒家重视礼。康芒斯认识管理交易(不对称覆盖)与议价交易(市场人之间的对称覆盖，参见第 4—6 节表四，下同)，正如孟子论证劳心与劳力。康芒斯还认识到配额交易(分层覆盖)，正是大一统区域中的良性调剂。三类交易规则都会体现在个人行为之中，英美法院系统(非平衡态秩序)接收好的商业惯例，否决坏的商业惯例，绝不是看不见的手，正如中国的士绅系统(含法官如海瑞)。康芒斯积累劳动力流动事实，采用述而不作的方法，还认识到制度规则的终裁标准是能否有助于群体延续[314]。如果康芒斯对经济事实的了解跨出欧美的空间范围，不只重视海岛型大一统社会，还重视大陆型大一统社会，就会认识到三种交易所占比例的不同会引发不同的整体秩序，奇怪吸引子不止一种[315]：除了法院系统和金钱原则之外，还存在士绅系统和学优原则[316]。

“老”制度主义是最先与儒学殊途同归的经济学，也是最先殊途同归的西学，只是归向复杂科学的力度不如后起的心理医学家。原因是临床心理学家直接面对精神疾病，老制度主义者间接面对环境灾害。凡勃伦没有认识到古文明源起于冬季粮食短缺[317]，以及储粮区域和其他区域的不平衡[318]，所以把早期的武力覆盖、起自古文明的文化覆盖、宗教改革之后的金钱眩濯(经济覆盖)混为一谈。

越是复杂的科学(制度经济学)，越先与儒学殊途同归。回归复杂科学的力度则相关于检验时期的长短。在较短时期内得到检验的推理

过程(临床心理学),会以较大的力度回归。在“老”制度主义和心理医学家之后向回归的是经济学的“新”制度主义,如哈耶克、布坎南和诺斯。哈耶克和布坎南理论体系的结构与《论语》相同:观察识别先微观后宏观,理论体系对宏观与微观并重,因此得出了与《论语》十分相似的结论[319]。

诺斯与康芒斯一样,更多地采用了类似于阴阳五行和述而不作的方法[320]。经济学家中的博由主义者以天下为己任,必须重视知行合一,群体延续,所以比哲学家更早接近儒家。欧美主流经济学的基本框架稍加扩展,就是经济学的阴阳五行(简化的修齐治平五行,或简化的五治,参见第4—6节表四,下同):一对一的交易价格或其他对称覆盖(水)、投入(土)、产出(金)、目标函数(火)、均衡价格或覆盖(木)[321]。

把经济五行的产出换为不对称覆盖,目标函数换为升层指标,木换为分层覆盖,就是修齐治平五行或五治(政治经济五行)。五治与上述的五心都处于第四层次。上述的自然科学、心理学和经济学(以及下述的社会学,孔德和斯宾塞)分别是第三层次的水、火、木。下述的哲学和数学逻辑学分别是第三层次的土和金。五治是第三层次木之下进一步细化为五行,五心是第三层次火之下进一步细化为五行,所以五治和五心都是第四层次的五行。其中重复交叉的内容显示出相生相克的细节。

第四层次的五行还有格物五行(五物:识别对应是基本信息或水,语词语句是土,预测或指令是金,实验实践等筛选程序是火,经史子集是木)、致知五行(五知:纷无定论的各言是平衡态意义的微观粒子或水,自然科学是输入或土,因为自然科学的每一次重大发展都引发哲学新论,即输出或金,获取可靠认识的追求是奇怪吸引子或火,通过谓言整合来认识诚意五行中五大问题的生克关系是非平衡态秩序或木)、诚意五行(五意:认识论问题或正名是水,逻辑学问题或顺言是土,宗教哲学问题或兴礼乐是金,形而上学问题或志于道是火,伦理学问题或事成

是木)[322]。

文艺复兴和宗教改革之后,科学家、临床心理学家和简单经济学家怀疑直言和近譬的可靠性,所以诉诸作言(相对短期的实验筛选),返观近譬和直言(仍需要相对长期的实验筛选)。

其他博由主义者和哲学家也怀疑直言近譬的可靠性,却往往诉诸各言(参见上述五知,其中的木采用谓言的形式,即最抽象层次的阴阳五行),返观谓言述言譬如譬方和直言。到21世纪前后,作言与各言都向近譬和直言回归,与儒学殊途同归。

中世纪也有近譬和直言,却不能成为近代学者的归宿,因为上帝和原罪与近代自然科学、临床心理学和简单经济学的结论相差太远。文艺复兴是与上帝和原罪说再见的运动:从威尼斯商人到哥白尼,从自然科学家、临床心理学家、简单经济学家到其他学者,都不需要假设上帝和原罪。

"哲学纷无定论"的尴尬局面[323]需要借助于阴阳五行(五知中的木)的复杂模式,才能转型为君子和而不同的协调局面。越来越多的哲学家认识到:"本质这一概念是哲学上的假概念"[324],不过是文艺复兴之后用来替换上帝的一个虚设名词[325]。另一方面,与"假概念"相对的"真概念"本身,仍然是一种形而上的东西。去掉本质和上帝,却不能去掉形而上的东西。这个形而上的东西其实就是阴阳五行。思想者没有认识到阴阳五行之前,就像爬山者没有到达山顶,或以为上山只此一条道,或以为不同之路通向不同之山;认识到阴阳五行之后,才知道条条山路殊途同归。

文艺复兴和宗教改革之后的哲学可以归结为五纯(第五层次的五行,即把五知中的哲学新论细究为五行,参见第4—6节中的表四),全都与儒学殊途同归。

1.五纯的水是纯动物或反理性,如启蒙哲学。以休谟和卢梭为鼻祖

的反理性学说曾试图彻底割裂轴心文明，不但逆反于上帝原罪，也逆反于古希腊，试图用文明社会之前，甚至部落社会之前的动物式的自由(不要文明约束)平等(不要文明秩序)博爱(不分家庭亲疏)来启蒙。

这样的启蒙实际上是小言归昧，常采用假直言的形式(参见第4—5节图17)。到21世纪前后，文明约束不是少了，而是多了，全球化了。文明秩序不是更平等了，而是更分化了。博爱一词变了味，成了利用弱者来满足自我良好感觉的术语；这些，都意味着在直言层面上与儒家殊途同归：自重，主忠信，无友不如己者，过则无惮改，节用而爱人，使民以时(参见《论语·学而0108，0104》)。

2.五纯的土是纯理性，如精神哲学，从斯宾诺莎到康德到黑格尔，完成了精神现象中的《礼》《乐》(《伦理学》)、《易》(《纯粹理性批判（批导)》)和《尚书》《诗》《春秋》(《精神现象学》)，但是都没有达到北辰模型和阴阳五行的认识深度(见本书第4—2节至第4—6节)。

斯宾诺莎《伦理学》最初的五个定义[326]与《墨子·经上，经说上》完全一致(参见第5—6节)：原因(故)、有限(体)、实体或实体的概念(知，材也)、属性或实体的本质(虑，求也)、样式(过物而能貌之)。

《伦理学》的第六个定义是形而上的“神”(相对来说，中世纪的神是形而下的)，《墨经》是“恕”，即形而上的知，“以其知(第3定义)论物(把序加在物上，论语是把序加在语上)而其知之也著，若明”(括号中为祥平所加)，相当于北辰或孔子之道(老子之道不是若明，而是玄玄，参见第5—1节)。

《伦理学》的第七个定义是“自由的”(与《老子》“道法自然”相同)，《墨经》是“仁”。两者都没有达到阴阳五行的深度(参见第4—5节)。

尽管如此，《伦理学》的许多结论都接近儒学，如认为感官和直述是第一类知识，理性是第二类知识，直观是第三类知识，达到自由的途径是理性克制感情[327]，相当于“一阴一阳之谓道”(《周易·系辞》)，以及“克

己复礼为仁”和“从心所欲不逾矩”(《论语·颜渊 1201 和为政 0204》)。阴是第一类知识,相对无序;阳是第二类知识,相对有序;道是第三类知识,把阴阳整合在一起。克己复礼需要理性克制感情,从心所欲不逾距是最大的自由。

斯宾诺莎用自己的理性重塑上帝,认为神有无限多的属性,在理性与基督教之间履行了中庸之道。后来叔本华使得第七个定义与仁殊途同归(参见下文)。

康德努力把上述的第三类知识(直观)与神分开,表述为科学的先天综合判断(与神分开),“仿效几何学家和自然学家的先例,给形而上学来一个全面的革命……纯粹理性是一个完全独立的统一体”。“形而上学判断同数学判断一样,是先天综合判断……形而上学知识……必须不是形而下的(物理学的)知识……是先天的知识,或者说是出于纯粹理性的知识”[328]。先天综合判断就是“以其知论物”中的知。

康德的缺点是没有认识到形而下(玄)与形而上(北辰显示的道)的内在沟通(参见第 4—2 节),主体意识(或先天为真的综合判断[329])成了获得可靠认识的基础。

黑格尔用绝对精神弥补康德的缺点,“精神客观性与精神观念性之间的一种自在自为存在着而又永远自我创造着的统一性”,“胎儿虽然自在地是人,却并非自为地是人,只有作为有教养的理性的人才是自为的,理性使它自己成了它自在地是的那个东西”,但是黑格尔仍把有机的世界割裂为“自在于意识之外的东西”、“意识”和“对象的为意识的存在”[330]。与此不同,郭店竹简时期的中国修心学派是通过主体意识(仁,上述第七定义)来促成身心健全[331]。

黑格尔正反合的矛盾(辩证)法只能在精神中存在[332],在真实世界中,所谓的“反”只对生命(如细胞,人,种群等)有意义,而且相当勉强,因为死亡或灭绝之后不会出现“合”。必须增加复杂性,伴有新的奇怪

吸引子，才会出现所谓的“合”。歌德甚至认为辩证法是把真说成伪，把伪说成真[333]。

康德黑格尔之后的哲学家进一步与儒学殊途同归。流派虽多，其向归一，条条大路通长安：把古希腊三个割裂的各言传统(不足之徵)向着儒家的三个连续来修复(《墨经》最初的20个定义都是儒家常用术语，参见第5—6节；墨子是子张的学生，参见第4—6节)，不再忽视个人从0岁到具有理性的16或18岁的心理及语言发育，甚至不能忽视负270/365岁(卵细胞受精)到0岁的生理发育。从单细胞经水生(鳃裂阶段)动物进化到人类的重演历程，以及婴儿出生后重演母语民族精神财富生发成型的历程(见本书第六章)都是述言(五譬中的火，五譬也是第五层次的五行，即把五物中的土，语词语句，细分为五行，参见第4—6节表四)，哲学家的各言需要以此为基础。

从单细胞到人，从个人(或猿)本位到二人本位(仁)，以及从感性到理性，内含着许多从简单到复杂的自组织(进化)过程。每一个自组织过程都是非线性的，会有突变。耗散结构的研究显示，优胜的突变是奇怪吸引子，即动态的有序核心(参见第4—2节表三)。恢复时间连续、空间连续和自组织连续，才是真正的理性精神。

克尔凯郭尔认为纯精神的人其实是孤独人，必须与“另一个他者”和解，才可能免于绝望[334]。与财产(类于利)和解(恢复人与物质的空间连续)是最低级的，与恋人家人(类于五伦)和解(恢复人与人的空间连续)是较高级的，与上帝(类于道)和解(恢复时间连续)是最高级的(前两个和解分别是五义中的生产交易和五人中的推己及人，与上帝和解则稍低于五义中的长效大道；五义和五人都是第五层次的五行，参见第4—6节表四)。克尔凯郭尔与儒家的差异主要是忽视了宏观秩序(非平衡态秩序)，没有恢复自组织连续，所以不能领会道统，没有与生态环境和解，没有与先圣先王和解。

新实在论源出于柏雷对唯心论的两大诘难[335]。这两大诘难一直未被驳倒，显示出诚意五行(五意)中的水(认识论)克火(形而上学)。

柏雷指责贝克莱“缘末求本”，仿佛事物一被认知，就失去了独立性，但是柏雷仍把自然事物分为两个范围(观念之内，独立境地)。向阴阳五行回归，就是进一步认识到从简单到复杂的连续性(太极生两仪四象八卦，八卦围成太极又生新的两仪四象八卦)，观念是从简单到复杂的自然事物的高级环节，仅次于文明社会。

柏雷指出康德的“自我中心困境”，即只能证明“每个被叙述的事物都是观念(否则不被叙述)”，不能证明“存在就是被感知”[336]。与儒学殊途同归，就是区分出“叙述”的不同类别(从直言到远譬)对群体延续的不同意义和价值(参见第 4—5 节图 17)。

其他的新实在论者沿着柏雷的方向与儒学殊途同归。如摩尔回归直言，直接识别相对独立的事物[337]，相当于用感觉器官识别专有名词对应的个体，不含心理动词表达的内省状态[338]。再如亚力山大的层创说[339]回归从简单到复杂的过程。怀特海投射(自组织突变)而起的主体(超体[340])也是这样。亚力山大的缺点是想把说不清楚(莫现乎隐)的奇怪吸引子(生命，心灵，神)说清楚。怀特海着眼于自组织过程中可以说清楚的微观粒子(世界中相对简单的存在)和宏观秩序(相对复杂的存在如主体)，以及输入输出(“扩张的基本范畴”)，他心中的上帝是奇怪吸引子[341]。

怀特海与儒家的差别主要是没有认识到阴平阳秘 (参见第 4—6 节)，只看到科学技术(阴)可以有利于人(阳)[342]，没有认识到阴盛可以引致阳衰，如环境恶化及人性机器化等。

马赫的纯理性独辟蹊径，从逻辑追问的最初五个定义(不分东方西方，见上文斯宾诺莎和墨子)入手。试图开出一条从物理学通向动物心理学再通向人类自我(感情和意志)的道路，也就是用物理“要素”(颜色、

声音、温度、压力，空间、时间等等)把孔德等级系统中的不同等级衔接起来[343]，与后来耗散结构研究的结论大致相同，即简单现象在一定条件下成为复杂现象。

但是也有两个重要区别：1.马赫所说的要素是感觉[344]，主要是信息，忽视了物质能量的输入和输出，很少操作性，他对测量的讨论几乎是一带而过[345]，与墨子大不相同(见第5—6节)；2.马赫所说的“记忆、心情和感情同一个特殊物体(身体)联结而成的复合体……称为自我”[346]，忽视了输入输出等条件，只能理解为平衡态意义的“联结方式”：“如果只假定其中的一类要素不能解决问题，那末，就要假定更多的要素种类”[347]。如果更多的要素中包括输入输出和奇怪吸引子，那么马赫认识到的“自我”是一种非平衡态秩序。

在马赫看来，“科学的任务不是别的，仅是对事实作概要的陈述……排除掉一切无聊的、无法用经验检验的假定，主要是在康德意义下形而上学的假定”。[348]可以说是“述而不作”的现代注解，只是最后一句忽视了“信而好古”：在历史过程中显示的自相似现象，往往不是准确精密的检验，因此不妨认为是介于物理(形而下)与康德(形而上)之间的圆融：“窃比于我老彭”(《论语·述而0701》)。

马赫甚至敏悟到了这一点，遗憾的是，思想的火花被他自己用语言游戏的泡沫窒灭了：“一支铅笔……斜放在水中……人们说铅笔是曲折的，但实在是直的。可是，我们有什么理由宣称此一事实是实在，而把彼一事实降为假象呢？……就连最怪诞的梦，同任何其他事实一样也是事实。假如我们的梦境更有规则性，更连贯，更稳定，那末它们对我们在实用上也会更为重要。在我们醒时，要素的相互关系比在我们梦中丰富得多。”[349]最后两句话其实已经回答了前面的问题，马赫却没有在这个方向上加以发挥。这是时代所限：当时还没有温差液花的实验，物理学还没有发展到耗散结构的复杂研究。马赫选择的“途”必须借助温

差液花实验才能“归”于阴阳五行，才能从四象上升为八卦(参见第 4—3 节图 10)。

3.五纯的金是纯生产，如唯物哲学(提高物质生产力)和纳粹哲学(提高优等血液的生产力)。极端的如效率主义者把社会视为机器，提升国民生产总值，却不考察人与人之间除了经济覆盖之外，还有生理武力覆盖和文化覆盖[350]。纳粹哲学则强调生理武力覆盖。如果在经济覆盖、生理武力覆盖和文化覆盖之间进行中庸权衡[351]，就能归于阴阳五行。

4.五纯的火是纯体验，源于笛卡尔“仿照数学模式”提出的综合的东西，即“直观地显现在心灵之前”(清晰)同时又“确切地被规定”(明确)的东西[352]，后来发展为人本主义和存在哲学。

叔本华不像克尔凯郭尔那样愿意与上帝和解，但也比黑格尔多出了“同情”(类似于孟子所说的“恻隐之心”《孟子·公孙丑上 0306，告子上 1106》)，恢复了人与人的一部分空间连续，把黑格尔的绝对精神(高于同情)发展为宇宙的绝对意志(同情不低于其他[353])，相当于从阳盛阴衰向着阴平阳秘回归 (参见第 4—6 节)，使得斯宾诺莎的第七个定义“自由的”(参见上文)与“仁”(二人本位)殊途同归。

叔本华的弟子们继续修复三个割裂，直到简单与复杂的宏观边界，对于自组织过程中的奇怪吸引子(火)产生误解(没有注意到最近的两个奇怪吸引子图腾和经典，参见第 4—2 节表三)，导致谬论：哈特曼用进化论攻击同情论，尼采干脆把叔本华自求解脱的“超人生”(弱人)发展为借助社会求解脱的“超人”[354]，他们都把种群(木)的进化与个体(水)混淆了，源出于自组织割裂。

除了个人本位(求解脱，替换求永生)与仁群本位(求延续，守死善道)的区别之外，叔本华与儒家的区别是重微观不重宏观，尼采与儒家的区别是颠倒善恶。

叔本华学派从同情出发，经过理性探究，最后竟然走向恶。使得柏

格森与理性的人本主义决裂，走向直觉主义，从“默而识之”(《论语·述而 0702》)的路径与儒家殊途同归：他以生命的冲力和创化活动来贬低时间，强调许多不同刹那交融在一起的“绵延”[355]，可以说是时间超人(尼采是空间超人)。柏格森十分接近于儒家所说的“慎独”和中庸(见《四书·中庸》)，他与儒家的区别是：柏格森类似于亚力山大，总想把说不清(莫见乎隐，莫显乎微)的过程(内含奇怪吸引子的默识过程)说清楚，反而把能够说清楚的过程搅糊涂了，所以“带了很浓厚的神秘主义色彩”[356]。

布伦塔诺既不与上帝和解(木)，也不满足于精神意志(金)，而是要把形而上学(火)与认识论(水)关联起来[357]，即水火相济，借助“意向性”恢复自组织连续(心理现象的双层结构[358])，开创了现象学。

胡塞尔的功绩是在本体论方面向直言和近譬回归：把有关研究“保持在朴素状态中，也即朴素的自然的世界观中”[359]，“只看他的看所当场构成的东西，而不看那些由于自然主义的习惯伪造出的东西”，“到事情本身中去”[360]。他主张的现象学还原法或加括弧法，以及意向性构成或“构成边缘域”[361]非常类似于孔子所说的默而识之(《论语·述而 0702》)。

舍勒尔的功绩是把默识结果表达为更具操作的形式：以爱的方式参与事物[362]，厘定出价值的等级序列[363]，十分接近于儒家以孝悌为本(回报爱的源头，父母对于女的爱)、五人(见第 4—6 节表四)和嗣无邪(最高等级的价值[364])。

海德格尔的功绩是：把胡塞尔“充实”式地修复三个割裂[365]推进为“缘在”式修复，把现象意识人推进为自然存在人，即把理性的成人圆融到更具操作性的空间和时间之中[366]，只是还不彻底，相比于胡塞尔晚年的“共同生活着的”“生活世界”[367](接近于二人本位)，徵之不足的程度还略大。尤其对于从简单到复杂自组织割裂的修复，海德格尔像胡

塞尔一样很不彻底。

例如胡塞尔没有认识到婴幼儿正是原初意义上的“到事情本身中去”,“自然主义的习惯”并非总是“伪造”,而是阴(伪)中有阳(真),阳中有阴;在一定的环境条件下,阴中可生阳,阳中也可生阴;“构成边缘”应该扩展为历史尺度(进化史,含文明史及相关预期)。

再如海德格尔用称手状态和荷尔德林的诗句作为“缘在”的理性认知和感性表述[368],仍割裂了简单与复杂之间的有机联系:练习用锤和文字教育的过程是一种非线性的自组织过程,直到奇怪吸引子出现之后,挥锤才能出神入化,诗句才能跃迁投射[369]。中国成语“熟能生巧”便是指出了熟的过程中生出奇怪吸引子:巧。

使生手变成巧匠的奇怪吸引子,以及使文盲变成天才诗人的奇怪吸引子,意义低于经典:经典使原始人变为文明人(参见第4—6节表四)。三岁以下的幼儿不具备巧匠的缘在,也不具备天才诗人的缘在,不存在“产生几象的先验想象力”[370]。如果海德格尔重视三个连续,那么就会与儒家殊途同归、即走向从心所欲不逾距的存在状态[371],以及《诗经》《论语》式的完整投射句,不限于格物致知诚意,还要有正心和修齐治平。相比之下,得心应手挥锤子只是小范围的简单技术,相对于文明社会来说,只是平衡态意义上的微观粒子。荷尔德林诗句式的完整投射句能够感动某些人(平衡态意义上的微观粒子),却不具有普适性(奇怪吸引子)。

纯体验其实不是“纯”的,每一个似乎很纯的体验其实都要经过序化过程,才能从混沌(不纯)到有序(纯)。继承三个割裂的“独白”式体验不是可靠认识的基础,而是在某些时空点和一定复杂性层次上的认识结果。胡塞尔和海德格尔不彻底的修复被德里达利用来解构理性[372],把不足之徵的各言(哲学)打入异言,压低为小言(文学[373])。

德里达解构的对象源自古希腊的三个割裂,即语音中心主义,或逻

各斯中心主义[374]。德里达作为解构者,不是修复三个割裂,而是雪上加霜,落井下石,提出了一个十分荒谬的各言(不足之徵):文字先于口声语言。即:"文字本身在其非语音时刻所暴露(弃置)的是生命,它同时威胁(扬弃)到呼吸,精神和作为精神与自身关系的历史。文字是它们的终结、它们的极限、它们的瘫痪。"[375]。

其实,德里达心目中的非语音文字是"举"(五譬中相对无序的早期表达,姿势语言,参见第 4—6 节表四和第 5—6 节)。德里达心目中的中国象形文字[376]其实源于指事字,与巴比伦和古埃及没有什么不同。严格说来,汉字是构型文字(见第 2—3 和 2—4 节),绝不是精神的瘫痪或终结,也不是一小撮人把持,不是"要求解释的一种哲学"[377]。

德里达最严重的自相矛盾是:他的"延异"或"分延"并不是解构,而是建构:他把法文"差异"一词中的一个 e 换为 a,使得"什么都不是"的这个拼写图案"具有直接的和无可简约的多义性"[378],非常类似于太极图(见第 4—3 节图 10)或"易":这个拼写图案总是"在某个系统(思想或语言)中构成的……质疑在场的权威性(阳——祥平,下同)……或缺失的权威性(阴)……它在一个区分(太极生两仪)和延搁的替代之链(阳中有阴,阴中有阳)中永不停息地自我移位(变易)"[379]。

德里达没有意识到这是返归直言的努力和建构,原因是文艺复兴和宗教改革之后的哲学家往往怀疑直言和近譬,所以德里达把返归认作解构,用假直言(文学)来完成解构。

5.五纯的木是纯检验,源于培根"要求亲自检验事物本身"和莱布尼茨"能以一种像数学计算那样清楚确切的形式出现"的哲学[380],后来发展为实用主义和现代经验主义(科学哲学和分析哲学等)。

培根主张清除掉日常知觉中的种族幻象(时间割裂)、洞穴幻象(自组织割裂)、市场幻象(空间割裂)、剧场幻象(阴),即"洁化"之后再进行检验[381],可以说是简单科学的先声:"科学的任务是利用科学的一切力

量治服自然使之为人类服务，为发展理想的社会生活服务”[382]；然而，对于复杂现象来说，这只是画饼充饥，因为不可能对复杂现象列出存在表[383](阳)、缺乏表[383](阴)、等级表[383](八卦，不同层次的五行)。

后来的皮尔斯只为实用主义奠定了一个大方向：效果是思想的终裁[384]。用儒家的话来说，群体延续(嗣无邪[385])是最高目标，是否有嗣和是否无邪，是思想的最高裁定者。

詹姆斯还领悟到类似于太极的纯粹经验，外在实在(阴)和内在实在(阳)大致相当于两仪；罗素继承了詹姆斯，建立中立的一元论。只可惜没有推进到四象和八卦，所以常被认为“仍然是一种主观唯心论”[386]。

詹姆斯从人的性情和心理来探索宗教经验[387]，十分类似于心理临床治疗，以个人体验的效果为终裁者，正处于从简单向复杂过渡的中间谱段。詹姆斯不注重群体效果，在心理临床方面比荣格简单（参见上文)，在实用主义方面比杜威简单。

杜威的实验哲学[388]十分接近儒家：如果把黑格尔的简单思辨(精神现象与辩证法)推进为复杂研究(耗散结构与阴阳五行)，把树形进化论推进为平行协同进化论[389]，把美国的法制钱选文化推进为中国的德制学选文化[390]，那么就是儒学。“推进”的含义是从简单推向复杂。

精神现象与辩证法注重语言阅读中枢的非平衡态秩序（参见第4—2节，下同)，却忽视了环境输入和输出，也忽视平衡态意义上的微观粒子，试图把奇怪吸引子说成不奇怪。树形进化论重视了环境输入输出和平衡态意义上的微观粒子(随机变异，大胆假设)，却忽视了奇怪吸引子(适应环境的变异及自组织)不止一种，也不止一个层次。美国的法制钱选文化源于英伦三岛，输入条件和输出条件都与全球化时代大相径庭(除非发现一个可供人类移居的新地球)。

与美国实用主义对称的是源于欧洲维也纳的现代经验主义，把实

用主义的“效果”定义为“主体间可检验”:一切论断必须是主体间可检验的,如逻辑学、数学、分科的专门学(科学),哲学认识不能超越这三者之上[391];土(逻辑学)克水(认识论)。

石里克、卡尔纳普、前期维特根斯坦、罗素、奎因、波普尔都沿着这个方向努力。但是,所谓“主体间可检验”必须“不是被理解为标志某物的名字”[392],即把大量专有名词排除在外。对于用法定义来说,奥卡姆剃刀原则(若无必要,不应增加实在东西的数目)甚至要把太阳、地球、月亮这些人所共知(可检验)的专有名词排除在外[393]。

离开大量的专有名词,只能获得十分简单的可靠认识,所谓“与在专门科学中认识的进步相类似的清楚可见的认识进步”[394]全都是十分简单的进步,也就是以不变式数学为模板的进步(参见第4—5节图17,下同),既不包括构造性数学的进步,也不包括应用数学的进步[395],更不可能包括自然科学或人文社会学科的进步。

直言和近譬中大量使用的专有名词(含单数第一人称和第二人称代词)具有最复杂的内涵[396]。一个人从零岁开始的语言发育也是始于专有名词。对幼儿来说,爸爸只对应着一个人,在其他场合,人们不称这个人为爸爸,而是用一个专有名词来对应。即使在自然科学中,每一份实验报告中都含有专有名词(实验人和记录人),而且,由于每一份实验报告都必须记录时间地点和条件,报告中出现的类别名词其实都是准专有名词,如麻黄素是类别名词,但是实验报告中记录的麻黄素是准专有名词,它的复杂性多于通常使用的麻黄素;实验报告中的麻黄素是从一定的渠道购得的,或自制的,或天然植物中内含的,等等。

现代经验主义的积极意义仅在于帮助缺少数学思维训练的哲学家,使得这些哲学家多少获取一些数学家的思维能力。维也纳小组的创始人石里克所说的“一切科学识别的最高目的只能是,用最少的概念达到对全部世界事实的单义的标记”[397],只适用于最简单的特性识

别[398]，如识别金子[399]；较难用于模式识别，如识别不同质地的绸布；更不可能用于心理识别，如识别同卵双胞胎中的一个人[400]。“识别”不同于熟识或认识[401]。虽然识别与认识一样，也是从简单到复杂，循序渐近，但是进展速度大不相同：从婴幼儿特性识别(识别奶头)到模式识别(如抓弄和图式选择)只需要五个月左右；较稳定的心理识别(含有突然的理解或顿悟)在一岁前后就已完成[402]，至于对母亲的心理识别，则更早。而属于“人”的认识，至少要到一岁半之后才能开始[403]。

所谓“名称定义”[404]，对于心理识别的对象来说只能是瞎子摸象，即舍弃整体，选择一个角度或用法来定义。舍弃了整体，“和”就变成了所谓的“形式词”，成了形式逻辑的基础[405]。其实，如果首先识别整体(兼)，再识别次一级的个体或部分(体)，那么就可能认识到：“和”是把部分合为整体的操作词，即动词，不是形式词；正如“分”(见第 5—6 节)。与此类似，“或”与“不”也是操作词。由这些词组成的真值表只具有简单的有限的认识辅助作用，卡尔纳普、前期维特根斯坦、罗素、奎因等人的有关努力[406]绝不是真理的基础。

真理的基础只能是有助于群体延续的直言和近譬。在这个基础之上的作言有可能被证伪(有害于群体延续)或不被证伪(在一定时期内无害于或有利于群体延续)，不可能证实。波普尔的证伪理论[407]只对作言有意义，对直言和近譬无效。因为直言和近譬从不要求永恒的证实，只接受是否有助于群体延续这一标准的筛选。

现代经验主义者重视的元语言过于简单，意义标准不得不一次又一次放宽[408]。波普尔所说的基础句子如“在某某时-空点上存在某物”[409]已经不是形式化的真理，而是直言中的完整可判句(参见第 4—5 节图 17)。后期维特根斯坦终于决定“从不明显的胡说(在不足之徵的各言远譬中貌似有理)转向明显的胡说(徵之愈足，愈接近整体，简单化的逻辑悖论愈显)”[410](括号中为祥平所加)。

维特根斯坦把三个割裂引发的无数悖论曝光示众，自认胡说，这是自知之明。他没有跳出胡说，没有跳出理性的个人(成年人)陷阱，原因仍在于三个割裂。例如维特根斯坦试图用“想象一块红”来反驳“取一朵红花”中有关花的观念表象论[411]，却不顾及从半岁左右开始的条件反射过程(正向激励包括母亲的赞赏，不限于食物)使一定年龄的幼儿把“花”这个名词及“红”这个状态语词(有助于识别独立个体的表象观念)记录在大脑中。成年人可以通过提取记忆来执行“取一朵红花”或“想象一块红”的指令，这既不是“光想象出一块红去作为一原型，用它去找到你被命令去想象的那块红色”也不是“走到一朵花前面把它摘下来，跟什么东西也不比较”[412]。如果一个人自幼没有见过花朵及红色，那么就不可能“取一朵红花”，也不可能“想象一块红”。尽管幼年能够接受教育本身不同于观念表象论，但却说明观念表象论在一定的“有限性”[413]边界之内是正确的。如果超出边界，那么只能诉诸自组织(进化)过程中的奇怪吸引子。例如红，并不是各种动物都能识别[414]。

维特根斯坦“没有给人留下什么积极的东西”[415]，但是相对于其他的分析哲学家来说，维特根斯坦把哲学家原本封闭的大门打开了缝，只要找准了边界或源头，就有了积极的东西：阴阳五行式的“大一统”(统是始，大是动词[416])。维特根斯坦不但意识到理性(木)的边界(水)，还意识到类似于奇怪吸引子的深层语法和谜(火)的存在，以及从简单过渡到复杂之间的混沌状态，甚至提出用类似于中医的方式“治疗”哲学理性[417]，所缺的只是对于不同层次的输入及输出的认识(参见第 4—6 节表四)。

晚期的维特根斯坦不但放弃了早期的观念表象 (与实在对应)，也放弃了早期的意义在先[418]，似乎是远离儒家的远譬，可是与其他的坚持三个割裂的哲学家相比，维特根斯坦已经扫除了理论上的障碍和偏见，敞开大门迎接直言和近譬，即恢复日常语言的重要地位，不能取譬

太远。阴阳五行中的相生相克使得任何一种比阴阳五行更简单的学说都不能自洽。相比之下，哥德尔不完全性定理是个较弱的认识(参见第4—5节图17)，在儒家看来，不只是不完全，而且是有克星。儒家认为，观念表象和意义在先都不应该放弃，而是应该归位：观念表象的边界是智人或猿人，意义在先的“意义”可以从文明社会的孝上溯部落社会的图腾，一级级地上溯到宇宙大爆炸，或是上溯到晚于大爆炸但先于文明人的某一层次的复杂现象(参见第4—2节表三)。相对低层的复杂现象经自组织过程而成为相对高层的复杂现象，自组织过程中出现的奇怪吸引子便是“在先”的意义。

哈贝马斯试图用理性的对话来减少简单化[419]，也不失为一个与儒学殊途同归的路径，十分类似于在五学(见第4—6节表四)中运用儒者的五物(第四层细节)或中医四诊(望闻问切)，以与第四层的其他四行相生克。哈贝马斯所说的反思、技术的认识利益、实践的认识利益和解放的认识利益[420]，大致相当于第四层除了经史子集(五物之木)和伦理学(五意之木)之外的三个“木”(五治之木分为二，见下)：族我(五心的木)、均衡价格(简化的五治的木)、分层覆盖(五治的木)、谓言整合(五知的木)。

各派哲学纷无定论，其作用主要是训练思辨能力，正如体操训练体力体能。受过思辨训练的人正如受过体操训练的人，只要愿意融入现实生活，就比较容易从简单推向复杂。以理性的对话来训练思辨能力，仅次于以科学程序(含简单科学与复杂科学)训练思维能力。西方的任何一派哲学都可能在其自身的基础上，经过或多或少的补充和履行中庸而与儒学殊途同归。

在操作上，解释学的方法正是六经注我，我注六经(陆九渊语)。尽管“解释循环”的争论双方都不理解阴中有阳，阳中有阴的道理[421]，但是解释(注解)过程本身使得有关学者不得不涉及细化经史子集的五

行，即五解(第五层次的五行，参见第 4—6 节表四)：被解的本文(含训诂及意义，不同于意味或意境[422])是平衡态意义的微观粒子(水)，注解者的阅历体验(或得或丧[423])是输入(土)，从本文得到的新体验(相涘俱化[423])是输出(金)，从体验上升为意境(真为吾有，得意忘言[423])是奇怪吸引子(火)，出神入化的重述(文以载道[423])是非平衡态秩序(木)：思接千载，视接万里([梁]刘勰：《文心雕龙·卷六·神思 2601》)。

各执一端的欧美解释学者只要把非此即彼的直线型思维调整为相生相克的圆融型思维，就可以化剑为犁，殊途同归。

例如伽达默尔认识到[424]“书面记录的本文已脱离了它的原始起源及创作者，并积极地给出了一种新关系”(水生木)，却不能同时认识到：为了减少金克木，必须减少土生金，也就是注解者的阅历体验不能达到土克水的程度，因此必须尽力维护“作者的思想或原始读者的理解这类标准概念”，不能把这类标准概念当作“逐渐被理解所填补的空白而已”[425]。否则，解释者就不会接上千载的大道，不能心领神会，至多只是小道，甚至只是离神(火)之精(木)。

相生相克的最大本文其实是人与环境的互动，割裂互动的分化之学却使得伽达默尔怀疑“技术的成功能在多大程度上为生活服务”，甚至认为“20 世纪是第一个以技术起决定作用的方式重新确定的年代”[426]。其实，在 20 世纪起决定作用的方式与 19 世纪没有什么不同，一直是法制钱选制度，制度推出了技术，技术支撑着制度。通过制度，技术在很大的程度上为生活服务。社会理性的问题应该是：法制钱选制度在只有一个地球的条件下能够持续吗?[427]而不是理性被“委托”给技术之后是否为生活服务。

源于法国的结构主义一直在寻求治疗欧美专科分化之学的方案，在谓言的五脏层次上与儒学殊途同归。

结构主义找到的是简化拉直了的太极图(阴阳三行)：“结构在各种

情况下都由一根轴线(为了方便可以把它想象成是垂直的,祥平注:中国的太极图中是S形的。下面的括号中略去'祥平注'三字)来支撑(在中国,是S线与太极的圆圈共同包容)。这根轴线把一般事物(黑色,阴)和特殊事物(白色,阳),把抽象事物(象)和具体事物(形,八卦)联结了起来。但不管在随便哪种意义上,分类的意向总会达到其限度(从太极到两仪到四象再到八卦,或从8卦到64卦到4096卦,等)。这个限度是根据一种隐在的公理系统确定的(即'莫见乎隐,莫显乎微'的奇怪吸引子),一切分类活动都按此系统以对比偶(两仪,四象,八卦,等)的方式进行:一旦不能再形成对立(共生互补)关系时,分类也就终止了。"[428]

这样一种结构比太极图简单,很难表达阴阳五行。太极图能够表达阴阳五行(见第4—3节图10)。

结构主义一直没有发展出四象、八卦、河图、洛书、64卦数字矩阵、五行相生相克、肺脾心肝肾、精神气津血等等(参见第4—2节到4—6节),关键在于整体的初始图象有误:"分类的意向总会达到其限度"本来要求封闭的图形(用圆或椭圆或与S形曲线组成的封闭图形来包容),结构主义却给出了无限延伸的图形(只靠一根轴线支撑)。结构主义只找到阴阳三行(轴线相当于火,左右两半相当于土和金),必须把背景(如纸张,或其他承载轴线的材料)当作水,把整体(如直觉出贯穿整体的均衡)当作木,才有了五行。

结构主义者习惯于无限伸展的直线,相比于笛卡尔坐标系还简单些,但是支撑的内容比笛卡尔坐标系复杂。笛卡尔坐标系只支撑数,结构主义却要包容万事万物。20世纪后半期的结构主义发展到利用信息论。控制论和遗传密码的化学结构,从物理——化学结构(下层)向细胞直至历史社会(上层),层层相关[429],相当于大太极图(相对简单)生出小太极图(相对复杂)。但是结构主义者没有认识到奇怪吸引子的作用,也没有认识到每个太极图都可表述为五行。

近代欧美学者一直没有全面修复古希腊哲思的三个割裂，追本溯源，源于古希腊时期形式化的数学模本(参见第 4—5 节图 17)。

例如柏拉图认识到作为测量单位的“单一是实体”[430]，却割裂从最初的单一实体到数的中间过程。正确的数学模型本应该是：数是去量纲的测量结果[431]。从测量单位(实体)也是数(即 1)，一下子跳跃到“数是其他事物存在的原因”[432]，去掉了中间的两个环节，即测量环节和去掉量纲的环节[433]，这就把类别名词(测量单位，实体)与重设名词(数)的因果关系颠倒了：去掉量纲(不考虑测量单位)的数是“抽象的单元”[434]，这样的数不是“实体”，不是原因，而是人们重设(选择测量单位，测后再去掉量纲)出来的结果，1 也不例外，因为 1 是用测量单位与被测对象比较(测量)一次就完成的测量结果[435]，反过来才能承认测量单位本身是 1。

近代欧美学者已经习惯于把数作为原因，就连每一次测量都伴有实体和量纲的事实也忽视了。

斯宾诺莎认为“有 1,2,3 三个数于此，人人都可看出第四个比例数是 6，这比任何证明还更明白”[436]，其实只说明文艺复兴之后的知识分子都具备数学常识，不再追问数的源头和删除量纲的过程。十分类似于中国春秋时期的知识分子都具备天文学常识，不再追问极星的源头和偏离天球北极的历史(参见第 4—2 节)。

康德认为“一般三角形的图像不可能是直角、钝角或锐角的三角形的图像，而只能是一个三角形的几象……没有任何哪个特殊的[有形之象]可以专擅”[437]，把“三”和“角”都看成了“一般的”，“非专的”，却不知道早期的部落民族“用于数的单独的名称只有一和二”，在文明社会中，“儿童从掌握‘2’过渡到掌握‘3’要经过很长的时间，平均大约要经过 5 个月左右的时间”(见本书第 6—2 节，下同)。在这段时间中，儿童必须经历从“专擅”到“一般”的精神自组织，重演母语民族精神财富生发成

型过程中的测量历程："1"和"2"最初只是对应，"3"的出现需要测量，词类的转换过程有奇怪吸引子出现，并引发对称破缺（见本书第4—3节），使得1和2也成为测量结果。

黑格尔敏悟到"尺度"，却没有把尺度与测量联在一起，而是把尺度说成"自为存在（去量纲）的量与中立于规定性（测量结果）的量相联合"[438]（括号中为祥平所加）。

怀特海心目中的永恒对象是数理和艺术[439]。数理成了最抽象的理性原因，正如艺术是最具体的感性原因。其实，无论数理还是艺术，都不是原因；真正的原因是复杂现象的自组织过程（参见第4—2节表三），从宇宙大爆炸到细胞再到猿人和部落社会，这才有了艺术；之后，中纬度三大河流域的人类经济需要是数的原因（参见第6—5节），绝不能反过来。

维特根斯坦认识到表层语法抹杀了"2乘2是4"和"玫瑰花是红的"两句中"是"的差别，欧美日常语言引诱人们接受错误图象或模本[440]，却没有认识到更为重要的词类差别（深层语法中奇怪吸引子引发的模本）："2乘2"是重设名词2的一种操作，2本身就是一种操作的结果，即测量的结果，"4"也是测量的结果，是重设名词；而"玫瑰花"是类别名词，"红"是表性态的形容词[441]，在汉语中还可以用作行为动词[442]。"红"近于动词而不是近于名词，"和"、"或"、"不"在真值表中也近于动词（而不是形式词，见上文），这使得以汉语为母语的人们的语言中枢内，奇怪吸引子与以欧罗巴语为母语的人们不同[443]。儒家经典成为轴心时期最有生命力的经典，这是重要原因之一。

施太格缪勒认为，柏拉图主义者除了个体变项（专有名词）之外"同时还使用类变项（类别名词）、性质变项或关系变项（形容词和介词）、数字变项（重设名词），等等"（括号中为祥平所加），造成了不同于唯名论的普遍概念[444]。其实，古希腊经典出现三个割裂，主要症结在于没有把专

名类名之外的词类理解为动态或变易(近于动词),走上了不同于儒家的殊途。直到唯名论,才开始殊途同归。达到同归之时,便是理解动态变易之日(易佑大极)。

动词本身是动态,形容词如"红"与介词如"和"都近于动词而不足近于名词(见上文),即使数词(重设名词)如"2",从测量来看仍是近于动词(参见上文),只有从结果来看才是近于名词。

奎因试图利用"摹状词"化解悖论"飞马不存在"[445],可以说是南辕北辙:奎因不是用动态替换形容词("马飞不存在"),而是用动态替换名词,也就是使用 Ex,而 Ex 不是名词,E 只是不完全的符号,x 是约束变项。Ex 表示"x 飞,x 是马"[446],结论是"Ex 不存在",其实就是"马飞不存在"。利用"Ex"来说话,拐弯抹角,在现实语境中几乎无法应用[447]。对于奎因来说,如果不利用 Ex,就必须回归直言,而且难以用独白的方式解释另外一些悖论(参见下文)。

近代唯名论本来要否定柏拉图主义,奎因的研究反倒说明,源于古希腊的三个割裂在近代唯名论中阴魂不散,即割裂说者与听者(空间割裂),试图从独白式的语言现象来解决问题,结果类似于"白日梦"[448]。唯名论没有击中柏拉图主义的软肋,反而示出自己的软肋,所以引起近代哲学中纷无定论的"一个热烈讨论的问题"[449]。

不修复三个连续,无论怎样绕弯子,悖论问题仍然剪不断,理还乱,不会比柏拉图更高明,更不可能与儒墨比肩(儒家荀子发展了墨子[450]):中国在轴心时期就发现了悖论"学习没有好处"(《墨子·经下,经说下》77),而且击中了悖论的要害:说者恰恰是要听者学习。不考虑语言的沟通(连续)功能,就只能拐弯抹角,自说自话。

为了绕开欧罗巴语系难以正确区分词类的缺点,有的欧美学者尝试着将句子作为意义的基本单位[451]。如塔斯基区分元语言和对象语言。元语言是增加了重设的语言。对象语言相当于区分辟言(譬)和直言

(参见第 4—5 节图 17)。与儒学不同的是,塔斯基颠倒了轻重:元语言比对象语言简单,塔斯基却认为元语言比对象语言更丰富,理由是对象语言可以在元语言中得到解释[452]。其实,被解释之后(不含奇怪吸引子)的对象语言已经简约化了,丧失了原有的丰富性。"对于一切事物而言,如果它是雪,则它是白的"[453],不能解释"雪是白的"的丰富性。把雪从众多(一切)事物中识别出来既不只靠着"白",更不靠"元语言"。

句子由词组成,人类早期和幼儿学语都是从词开始,不可能绕开词类区分探究语义。尽管如此,塔斯基确实向着区分词类走近了一步。从句子来看,颠倒了轻重的塔斯基仍然向着儒学靠近了一大步,即像德里达一样接近了太极图,颠倒的太极图仍是太极图:语言集合是太极,区分词类、直譬或语阶(语层[454])是太极生两仪,不同词类或语阶之间(直言辟言之间)的互动(含解释定义)是两仪生四象,进一步定义完全可判句、准可判句、实事、真语句、模型、推论等[455],是四象生八卦(参见第 4—3 节图 10)。

把专名类名之外的词类理解为动态或变易,是西学与儒学殊途同归的最后一步。孔德、斯宾塞和马赫都与儒学失之交臂,缺少汉语基础和相关的历史感是重要原因。

孔德认识到"人类知识……只限于现象之间的相互关系,而且绝不存在什么绝对的东西……唯一的绝对的原则是,一切都是相对的"[456],说明孔德的认识在形而下的现实层面比黑格尔更复杂。孔德甚至把数学,天文学、物理学、化学、生物学(含心理学)、社会学排列成科学的等级系统[457]。斯宾塞的"综合哲学体系"[458]、马赫的述而不作[459]和亚历山大的层创说(参见上文)都是类似的复杂研究。

这是欧美人文社会学者在康德黑格尔之后走向复杂科学的一支大潮,与中国的孔子时代类似,也与古希腊的柏拉图和文艺复兴初期的霍布斯[460]类似,即处于从简单科学发展为复杂科学的转型期,学者们既

重视简单科学,也探索复杂科学。

从柏拉图到霍布斯,再到孔德等人,都与阴阳五行失之交臂,所以从简单科学向复杂科学的转型一直没有完成,一次又一次重蹈覆辙,直到西历20世纪中叶的耗散结构实验,才与阴阳五行相衔接,与北辰模型衔接。美国的实用主义是欧美人文社会学者走向复杂科学的大潮的果实(参见上文),大致相当于两汉儒学。不同之处是:在简单科学已经长足发展的欧美社会,无论是研究复杂现象的学者(孔德,斯宾塞,亚历山大),还是从简单科学中敏悟到复杂性的学者(马赫),以及兼跨简单与复杂的学者(皮尔斯,詹姆斯,杜威),都受到三个割裂(参见上文)的深深影响,因此有一个先天缺陷,即缺少动态的历史意识(耗散结构的术语是:自组织过程,自相似现象)。

孔德等人只有"述而不作",却没有"信而好古"(《论语·述而0701》),不知道形而下的历史进程中可以内涵形而上。孔德只有形而下的同时性的(相对静态的)相互关系。脱离历史过程去探究奇怪吸引子(火)的不可知(斯宾塞)或可知(亚力山大),都是歧途,是覆辙。

斯宾塞把进化论局限在简化的生物范围内,认为"社会性质反映的是组成社会的个人的性质……比较好的生物特质才能创造出好的社会……将社会变迁缩小到个人进化的水平"[461]。斯宾塞没有认识到氏族社会相当于文明社会中的水(平衡态意义的微观粒子),文明社会是木(非平衡态秩序)。氏族社会的社会成员是平衡态意义的微观粒子,文明社会的社会成员也是平衡态意义的微观粒子,但这是两种不同层次的平衡态意义的微观粒子。文明社会生发成型的过程把原始的个人的性质提升为文明的个人的性质。这个过程在幼儿成长为青年的年龄阶段重演[462]。

历史进程最初提升一个圣贤,或几个圣贤,然后通过圣贤和他们留下的经典提升越来越多的人,社会性质就是被提升人数达到一定规模

时的性质。这样的过程在复杂科学中称为自组织过程，圣贤和经典是奇怪吸引子(参见第 4—2 节表三)。西方近代社会学中唯实论与唯名论的分歧[463]，要循着《论语》奠基的理论体系才能弥合，即统一处理社会的整体性和个人的相对独立性[464]。

孔德把家庭作为社会的单元，认识到夫妇是基本的社会关系[465]，家庭里的劳动分工[466]，正如社会分层，与斯宾塞所说的“社会性质反映的是组成社会的个人的性质”，二者不但不对立，而且在《论语》奠基的理论体系和现代自组织过程的研究中，二者互补。《论语》奠基的理论体系还提示着形而上的内涵。这种形而上不可能全都说清楚(总是存在未知)，从一种包括着说不清(阴)和说得清(阳)的大框架起步，在历史的积累过程中，人们能够扩展说清楚(知)的范围，在框架内补入越来越多的可说清的内容(见本书第 4—2 至第 4—6 节，下同)。

孔德所说的等级系统不是同时产生的，而是从简单到复杂，从太极到阴阳再到五行，以及不同层次的五行。孔德主张的“教权”社会[467]以他的科学知识(最高级是社会学知识)为基础，类似于孔子的类比模型(譬如)“为政以德”，“导之以德，齐之以礼”。但是，孔子已经成为东方的圣人，孔德还没有成为西方的圣人，原因是生态环境较严酷的东亚迫使华夏民族早早地观测天象，对于永恒的追求相关于北辰，孔子的类比模型在两千年中一次次被经验检验为正确。而生态环境较宽松的西欧允许欧美民族激情征服，反过来把永恒的追求相关于上帝和原罪；要等到全球环境恶化到一定程度时，孔德的模型才可能在欧美民族中得到检验。

斯宾塞认识了动态，比孔德更接近于儒家：“绝对(易)表现自身的基本形式是进化(从太极到八卦)……从同质(太极)向异质(两仪)过渡……分化(四象，八卦)和集中(八卦成列，象在其中)……新的统一体(八卦所列之象)比起原初物(四象)来，更高，更丰富，机体组织更加精细。所

以动物机体是比细胞更高的统一体，社会是一个比个人更高的'个体'。……道德……所有适宜于促进个人、社会、种族的自我保持(嗣无邪)和发展(中庸)的东西都存留下来了。"[468](引文括号中的内容为祥平所加)斯宾塞主张不可知论，说明他敏悟到奇怪吸引子的存在(引文中的"分化和集中"过程)。尽管如此，欧美的直线型思维方式[469]仍然限制了斯宾塞，使他把认识停留在"更高的统一体"(人类社会)，正如停留在一条直线的顶端。然而，对于复杂现象的思维应该是圆融型(太极)的：达到更高之后，还应该回过头来，在相对较低两层次上把认识推向深入。人类社会在自身的历史中能够展现奇怪吸引子的一层又一层细节 (参见第 4—6 节表四)，减少不可知的程度。

近现代学者的前沿研究显示出：轴心时期 (中国的西周至先秦时期，欧洲的伊特鲁里亚[470]至古希腊时期)的经典，尤其是儒家经典，至今仍是文明社会的奇怪吸引子，难以超越。经典使文明人获得阳刚(有序化)。即使大肆反对经典的人，也只能在 16 或 18 岁之后去反，如果从零岁就反，这些人只能成为狼孩(有人阴，狼阳，无人阳)，不会成为文明社会的成员[471]。

20 世纪后半期的物理学开始重视耗散结构现象，这是与中医学交界的复杂领域。耗散结构现象的温差液花实验(见第 4—2 节)使得全部西学与儒学殊途同归成为定局。即使"除魅以利时人"的社会导向，也有两种路径。一是教更多的人成为君子淑女，多数人都有人格魅力，即使不识字的人，也会有魅力，丁龙就是其中的一个[472]。这样的除魅回归于儒学的社会导向"克己以利子孙"。二是教时人不克己，不顾子孙，不但除掉君子和小人的区别，还要除掉圣贤和君子的区别。其实，这一类学者自认为能"魅"人，多数人却被明星"魅"住了。最后的结果，时人的智力水平大大降低，随便看见一个怪力乱神的东西就"魅"。这样一来，反倒更显出轴心时代的圣贤是真正的"魅"。

无论西方学者，还是东方学者，只要是文明社会，都不可能只把明星当成“魅”。即使在美国，终身大法官和红衣大主教的“魅”也远远大于明星。法制钱选社会是人与西欧及殖民环境的互动之果。21世纪人与地球的互动较多地相似于几千年来人与东亚环境的互动，各国都应该借鉴儒学和德制学选社会，都要引导多数人爱家乡(参见表五)。

表五：中国传统文化与现代化的三个对应

	物性 (格物致知诚意)	心性 (正心修身)	群性 (齐家治国平天下)
传统文化	璇玄北辰，道统尧舜…… 河洛太极阴阳四象八卦 构造性概率统计 (知识论) 中医园林文书＃祭天	仁，克已复礼，修道 心解三纲领八条目 至诚，五伦八德，忧患 天理良心，坎陷呈现	春秋精神，王道制度 为政以德，齐之以礼 学而优则仕，富而好礼 士农工商，群体延续
现代化	国民生产总值(GNP)＊ 温饱抗灾：社会，自组织＊＊ 科技产品：技术，品味＊＊ 国防：先发型，后发型＊＊	个人覆盖度R＊(一生，子孙) 成名成家明星，立德立功立言 永恒幸福：死前自由，永生道德 人权：自组织，公司俱乐部宗族	国民保障乘积(NSP)＊ 互制协调：法主，礼主法辅 和平公正升层：钱选，学选 民本：商士农工，士农工商

(＊国民生产总值是一年中国民的个人可支配收入加法人税后利润加政府收入，减去资本折旧。个人覆盖度是在一定时期内一个社会成员排他性地占有他人的时间除以全体社会成员的生存时间之和，这个时期可以是一年，一生，以及包括子孙后代的时期等等。心性中还有一个组分是消闲，即个人在一定时期中的全部时间减去为了温饱、抗灾。覆盖而消耗的时间，如静坐静心，旅游审美，玩物闲逛，睡懒觉等。正常的睡眠和体育活动属于抗灾。为了取悦他人的审美以及为了普渡众生的静心属于覆盖。国民保障乘积是三个比值的乘积，第一个比值是国民生产总值除以资源损耗和污染损失之和，第二个比值是有益于守法社会成员的相互覆盖除以有害于守法社会成员的相互覆盖，第三个比值是社会成员生存于有益生境中的时间除以生存于有害生境中的时间。参见张祥平，黄凯：《园林经济管理》，北京：气象出版社，

2001年，第22页。第6—8页和第21页。J·迪克逊等：《扩展衡量财富的手段》，张坤民等译，中国环境科学出版社，1998年，第12—22页。张祥平：《从一阶均衡到二阶均衡——经济分析框架的扩展和若干结论》，载《中国社会科学季刊〔香港〕》1998年5月夏季卷，第79—95页。

** 社会保险除以自组织保险的商越小，耗能越小，越能引导社会成员爱家乡。产品中的高技术成本除以高品味成本的商越小，耗能越小。国防战略中先发型除以后发型的商越小，耗能越小。如果只有一个地球，世界各国都应该减少耗能，借鉴中国传统，走上低成本的现代化之路。心性及群性的内容仿此。# 物性中的“文书”包括简单科学和复杂科学的各种文献，相关于“用事实预测事实的可检验的推理过程”。如简单科学中的实验报告和数学推演，又如复杂科学中的历史记载和案例汇编，以及鉴定复杂事实真伪的考据考证训诂等。新闻和记实散文是文书的原料，或称档案。文书中不包括思辨的哲学和创作的小说。哲学属于心性，小说属于审美或群性的佐料。高品味诗歌属于心性，其他诗歌属于审美或群性的佐料。轴心时期的经典兼容物性、心性和群性。）

参考文献：

〔1〕〔15〕高树藩：《正中形音义综合大字典》(1971，编)，台北正中书局，1984年(中华书局1989年影印本)，第0036页，第1308页。

〔2〕〔6〕〔28〕钱穆：《先秦诸子系年》，北京：商务印书馆，2001年，第256—257页，第233页、第277页。

〔3〕〔21〕〔23〕〔25〕李零：《郭店楚简校读记(增订本)》，北京大学出版社，2002年，第195—202页、第47页、第44—54页、第45、46页。

〔4〕〔明〕焦竑弱侯辑：《老子翼》，王元贞孟起校，渐西村舍，板存金陵刻经处，光绪二十一年(西历1896年)。

〔5〕《简帛书法选》编辑组：《郭店楚墓竹简》，文物出版社，2002年，老子甲第67页、老子乙第35页、老子丙第36页。古尺推算见文献〔3〕凡例第5页。

〔7〕郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》，上海教育出版社，2001年，第518—524页。

〔8〕〔13〕“牖”的左半源于“庄”。庄的石文和小篆都是草头下一个壮(文献〔1〕第

1479页)。壮的金文是扦插植物的象形:右上为土,压在土下的小枝(新的根)向左绕上(新的茎),且萌生二小芽枝(文献〔1〕第 0941 页,小篆不同于金文,原解误)。金文时代的扦插技术尚处于初始观察阶段,人们发现没有根的小枝又活了,生命力十分强壮,用这个字会意茁壮,健壮。加草头为庄,即大路达道(文献〔1〕第 1479 页):修路时翻出的土压住一些木本植物的枝茎,相当于扦插,新生的木本与草本生长在一起,成为宽大道路的独特景观。对于古人来说,在这样的道路上感到严正庄重,正如现代一些人对于长城金字塔或其他大型建筑的感受。"脤"的右半"首"是张望的头部特写(见第 3–4 节),老聃特指人看见灾后新生的植被(见正文)。

〔9〕见上文献〔3〕第 10 页:"'羡'与'反'均见于曾侯乙墓钟磬铭文,前者是加于音阶名之前,表示音阶损益,后者是加于音阶名之后,表示八度反复",但该页未指明老聃所写也是表示音阶升降。

〔10〕见上文献〔1〕第 0255 页的囝。

〔11〕〔16〕〔20〕王延林(编):《常用古文字字典》,上海书画出版社,1987 年,第 695 页、第 328 页、第 349–350 页。(第 695 页堇的甲骨文构型是正面的人〈大〉,脖子肿了,顶着一张向上的口,会意为饥馑;有的堇下面还有一堆火。)

〔12〕甲骨文没有乱。金文构型是上爪下手(又),中间是一团丝,有一根祓骨插在丝团中(文献〔1〕第 0030 页)。用一只手抓住丝团的首尾结扣,就可以把丝团提起,而且垂序井然。插一根祓骨,是用超越的方式来肯定秩序。祓骨(壬)用于巫术(下文献〔14〕第 62、69 页),是早期精神世界的秩序核心。壬在甲骨文中没有中间的一横,壬与工的构型差异是:壬的上下两横同长,而工的上横短,下横长,因为早期工字的下横是个方框,表示城,最早的工是建筑工(文献〔14〕第 74 页)。《论语·学而 0102》中的"作乱"是指破坏原有秩序来全面治理。《尚书·君奭》"厥乱明我新造邦"中的乱是全面治理,《尚书·无逸》中的"迷乱"表示迷失了全面治理,"变乱"表示改变了全面治理。

〔14〕〔299〕〔332〕〔364〕〔443〕〔447〕张祥平:《人生六境——心智》,沈阳:辽宁人民出版社,1998 年,第 218 页、第 96—102 页、第 216—220 页、第 241—242 页、第 114–121 页、第 126–130 页。

〔17〕见上文献〔11〕第 302 页,"即"的甲骨文构型是人对着盛有食物的食器,词意是接近,就食。另参见下文献〔18〕第 110 页。

〔18〕〔22〕尹振环:《楚简老子辨析——楚简与帛书《老子》的比较研究》,中华书局,2001年,第324页,第205页。

〔19〕张祥平:《"传统是本能与理智之桥"——从哈耶克与科斯,到布坎南与四小龙》,载《博览群书》2000年第4期。

〔23〕司的词意是主管。甲骨文构型是左口右久(见上文献〔11〕第505页),会意为在较长的时间内负责指挥(发口令),与官词意微分。久的甲骨文和金文构型是有缺口的椭圆下接一竖(见文献〔11〕第649页和文献〔1〕第0022页),象形于被砍断的大树,保留着根(一竖),木质部外围的形成层长出半圈新枝叶(有缺口的椭圆),会意为生命力旺盛,持续不断地生长,被砍断也能重新开始:"久,弥异时也"(《墨子·经上39》),引申为较长的时间。从这个字还派生出另一个小篆字"毕"(文献〔1〕第649页),词意是"木榦(干)大于上体"(见《段氏说文解字注·附刻四种》,上海,扫叶山房,民国十八年发行,第十二篇下第九页正反),枝叶较小。

〔24〕司马迁著,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记·卷六十三》,乾隆……仿殿本,第一页反。

〔26〕参见上文献〔3〕第45—47页。第45页所补"事其君"与"事其上"重复,应改为"与其朋",详见正文。

〔27〕参见文献〔3〕第45、49—50页。第49页把贶认作相似的贸,解释为"则",绕了很多弯。其实这个字不必与已有文字相对应。郭店竹简中的很多字都是先贤们自造的,相当于近现代自造二字词甚至三字词,从构字的成分可以读出词意,如尺四简中的衍、贈、囩、簹等。七寸简"贶"中的三个组成部分很好地传达了申不害要表达的信息,见正文圆括号内。

〔29〕参见上文献〔2〕第277页。

〔30〕张祥平:《人生追求永恒——儒实佛虚》,载《社会科学论坛》(河北)2000年第11期,第32—34页。文中沿用早期的译词实数和虚数,祥平后来发现应译为在数和存数:负一开平方不是虚无的数(英文不是empty number),而是想象中存在的数(英文为imaginary number);相应地,"一"是"在数"(real number),是一种测量结果(见文献〔16〕),事先需要选定测量单位。在数的词意不同于真实的数(truthful number)。相似的错译还有:存数粒子(不能用粒子探测器检测到,但具有可测量效应的粒子)错译为虚粒子,存数光子(本身不能被探测,但当一个电子穿过另一个电子,则可被

探测为光波)错译为虚光子,存数时间(用不同于现有单位来测量的时间)错译为虚时间,等。参见史蒂芬·霍金:《时间简史)——从大爆炸到黑洞》,许明贤,吴忠超译,湖南科学技术出版社,1995年,第72-73、124-131页。

〔31〕参见《铜版四书五经上册·朱熹注:大学章句序》,世界书局印行,中华民国二十五年(西历1936年),第一页。

〔32〕〔33〕〔34〕〔358〕〔360〕〔366〕〔368〕〔369〕张祥龙:《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》,三联书店,1996年,第217—232页、第223页、第228页、第29页、第27—32页、第91-118页、第98、169—170、112页、第98、167页。

〔35〕〔36〕〔37〕〔38〕〔39〕〔40〕〔42〕〔43〕〔44〕〔45〕〔46〕〔48〕〔49〕〔50〕〔51〕〔53〕〔54〕〔55〕〔56〕〔57〕〔58〕〔59〕〔60〕〔61〕〔109〕〔110〕〔111〕〔112〕〔113〕〔116〕〔118〕〔119〕〔120〕〔121〕〔122〕〔123〕〔124〕〔125〕〔127〕〔130〕〔132〕〔134〕〔138〕〔141〕〔142〕〔144〕〔146〕〔148〕〔152〕〔153〕〔154〕〔155〕〔156〕〔157〕〔158〕〔162〕〔175〕〔181〕〔250〕〔258〕〔259〕〔261〕〔264〕〔276〕〔277〕〔298〕北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1982年版,第18页,第26页,第18页,第19页,第21页,第23、22页,第21页,第26页,第34页,第36页,第38页,第14页,第14、22页,第47页,第46—47页,第42页,第47页,第48页,第51页,第53页,第59页,第64页,第61页,第1页,第65页,第69页,第70页,第71页,第82页,第96、107页,第94页,第94—95页,第96页,第107页,第115页,第113页,第115页,第118页,第122页,第107—175页,第131、125页,第138、132—133页,第148页,第148页,第149—151页,第148—149页,第148、165页,第167页,第229页,第153页,第155页,第154页,第161页,第166页,第163—167页,第150页,第181页,第232、207—210页,第307页,第307、308页,第309页,第309页,第309—316、309页,第302—306页,第302页,第339页。

〔41〕〔117〕丘镇英:《西洋哲学史》,北京师范大学出版社1986年版,第38页,第38页。

〔47〕 书同〔35〕,第2章与第3章,又见〔41〕。

〔52〕〔77〕〔95〕〔96〕〔99〕〔103〕〔104〕〔107〕〔126〕〔129〕〔131〕〔149〕〔150〕〔151〕〔176〕〔186〕〔191〕〔192〕〔198〕〔205〕〔206〕〔217〕〔222〕〔244〕〔265〕〔300〕〔301〕〔302〕

〔308〕书同第1章〔5〕，第124页，第92页，第13页，第97、116—117页，第28—29、54—58页，第13—14页，第54页，第6、114—115页，第92页，第6页，第6页，第180页，第176页，第184页，第13页，第101、99页，第26页，第4页，第3页，第17、28页，第28—29、2页及扉页，第13页，第14—15页，第184—185页，第68、78、82、88页，第34—36页，第87—88页，第65—83页，第79—81页。

〔62〕〔133〕〔136〕 (汉)司马迁：《史记·六·世家(二)》中华书局 1959年版 第1909页，第1914页，第1909页。

〔63〕〔64〕〔65〕〔66〕〔67〕〔68〕〔69〕〔70〕〔71〕〔72〕〔73〕〔74〕〔75〕〔78〕〔79〕〔80〕〔82〕〔83〕〔84〕〔85〕〔86〕〔87〕〔88〕〔89〕〔90〕〔91〕〔97〕〔114〕〔167〕〔169〕〔201〕〔203〕〔232〕 书同第1章〔59〕第491页，第513页，第513页，第325—326页，第344、238、511页，第570页，第756页，第73页，第75页，第138页，第131页，第69页，第131页，第570—577页，第575页，第575、576页，第574、59页，第21页，第574页，第250页，第278页，第101页，第278页，第101页，第219页，第571页，第105页，第218页，第470页，第70页，第715页，第545页，第163、612页。

〔76〕(德) 斯威布：《希腊的神话和传说 上》，人民文学出版社1984年版，第220、221、236页。

〔81〕〔237〕书同第1章〔37〕，第46—50页，第66、75页，第238—246页。

〔92〕书同第1章〔4〕，第3、24、50、58页。

〔93〕〔204〕〔248〕 张祥平：《美好的中国人》，北京：华夏出版社1995年，第375—379页，第370—374页，第27—28、196—197页。

〔94〕〔106〕〔139〕〔173〕 书同第1章〔13〕，书第54页，论语第23页，论语第13页，孟子序说第1页。

〔98〕〔143〕〔146〕 《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第84页，第362—363页，同左。

〔100〕《华夏神功——海灯法师高徒严新论气功》，清华大学出版社1988年第43—45、133—134页。

〔101〕〔115〕 詹剑峰：《老子其人其事及其道论》，湖北人民出版社1982年版，第29页，第29页。

〔102〕〔108〕〔159〕〔293〕 书同第3章〔114〕，第263—264、256、257页，第18

页，第 263 页，第 573 页。

〔105〕 马斯洛：《动机与人格》(1954)，载《自我实现的人》，三联书店 1987 年，第 159—166、1—55、75—114 页。

〔128〕 尼采：《查拉斯图如是说》，湖南人民出版社 1987 年，第 136—139 页。

〔135〕〔137〕〔140〕〔145〕〔147〕〔160〕〔161〕〔163〕〔164〕〔165〕〔166〕〔171〕〔172〕(古希腊)色诺芬：《回忆苏格拉底》，商务印书馆 1986 年，第 34 页，第 202、21、1、22 页，第 22 页，第 1 页，第 161 页，第 115 页，第 116 页，第 51 页，第 55 页，第 62 页，第 63 页，第 73 页，第 97 页。

〔168〕〔170〕〔202〕书向第 3 章〔36〕，第 1694 页，第 505 页，第 80—81 页。

〔174〕〔179〕〔180〕〔299〕 (英)罗素：《西方哲学史·上卷》(1941)，商务印书馆 1976 年版，第 119 页，第 147、145 页，第 145 页，第 279 页。

〔177〕书同〔174〕，第 143、147—160 页，又见书〔35〕第 221—231 页。

〔178〕书同〔35〕，第 225、227、228、229 页，又见书〔174〕第 147 页。

〔182〕〔189〕〔193〕〔195〕〔197〕〔200〕〔218〕〔228〕〔235〕〔238〕〔246〕〔295〕 孙诒让：《墨子闲诂》，(日)富山房大正二年版，卷一第 1 页及卷十第 1 页，卷十第 3 页，卷十第 6 页，同左，同左，卷十第 26 页，卷十第 7 页，卷十第 9 页，卷十第 36 页，卷十第 39 页，卷十第 21 页及墨子考·经下第 34 页，卷十一第 1 页，后语上第 4 页，卷十一第 24 页。

〔183〕〔185〕〔190〕〔207〕 (美)E·拉兹洛：《进化——广义综合理论》，社会科学文献出版社 1988 年，第 43、44、33 页，第 36、33 页，第 33 页，第 92 页。

〔184〕〔188〕〔199〕〔211〕〔219〕〔220〕〔223〕〔224〕〔226〕〔227〕〔229〕〔231〕〔233〕〔234〕谭戒甫：《墨经分类译注》，中华书局 1981 年，第 86 页，第 187 页，第 6 页，第 166 页，第 182 页，第 32 页，第 117、118 页，第 126—127 页，第 126、127 页，第 108 页，第 128 页，第 113、115 页，第 3 页，第 51 页。

〔187〕〔239〕〔240〕〔242〕〔243〕〔294〕〔296〕 胡适：《先秦名学史》，学林出版社 1983 年版，第 79 页，第 53 页，第 60—66 页，第 60—61 页，第 58 页，第 89 页，第 87 页。

〔194〕万文鹏 阮芳赋编著《睡眠与梦》，科学出版社 1985 年，第 18 页。

〔196〕书同第 3 章〔83〕，第 8—10、57、79；82—165 页。

〔206〕托马斯·A·巴斯:《再创未来—世界杰出科学家访谈录·之一:访莎拉·赫迪》,李尧,张志峰译,北京:三联书店,1997年,第9—39页;以及范卫平:"《女儿国"探秘——泸沽湖拍摄散记》,《华声月报》1997年第1期第96—49页。

〔208〕书同〔182〕卷十第7页,以及文献〔93〕第339—346页。

〔209〕〔210〕〔212〕〔245〕 梁启超:《子墨子学说》,中华书局民国25年版,第38—39页,第38页,第41页,第71—72页。

〔213〕 张祥平:《数·测量·复连续——兼论刘绍光"一元数理论"的基本假设》,载《大自然探索》1994年第3期第81—86页。

〔214〕 张祥平:《农林环境遥感》,北京农学院1995年,第6、31、71页。

〔215〕〔251〕〔260〕 书同第4章〔141〕,第39—44页,第18页,第40页。

〔216〕 书同〔184〕第103页,又见书〔189〕卷十第6页。

〔221〕〔225〕〔230〕 书同第1章〔64〕,第13篇下第3页反,第十篇下第1页正,第三篇上第7页正。

〔234〕 书同〔184〕第51页,又见书〔189〕卷十第12页。

〔237〕 书同〔18〕第454—455页,又见书〔100〕第569—577页,又见书〔187〕第78—79、83—95页,又见书〔209〕第55—71页。

〔241〕 又见书〔187〕,第67页关于"三表法"及81—82页关于实践检验。

〔247〕〔252〕 韦卓民:《亚里士多德逻辑》,科学出版社1957年版,第24页,第10页。

〔249〕〔253〕〔254〕〔255〕〔266〕 书同第4章〔77〕,第374页,第1页,第4页,第237页,第79页。

〔256〕 (美)菲利普·巴格比:《文化,历史的投影》上海人民出版社1987年第154页。

〔257〕〔262〕〔263〕〔267〕〔268〕〔269〕〔270〕〔271〕〔272〕〔287〕〔288〕〔290〕〔291〕〔292〕 林熹等:《亚里士多德形式逻辑言论选编》, 湖南人民出版社1984年版,第17—18、1页,第14页,第15页,第31页,第78页,第72页,第75页,第75页,第77页,第65页,第68页,第93页,第87页,第67页。

〔273〕〔274〕〔275〕〔279〕〔281〕〔283〕〔285〕 (苏)阿·谢·阿赫曼诺夫:《亚里士多德逻辑学说》(1960),上海译文出版社1980年版,第189—276页,第205—213

页，出版者的话第 2 页，第 205 页，第 205—206 页，第 211—213、212 页，第 213 页(第 212 页“那么所有全称的三段论，都总能够提供一个以上的结论”似不确，；本书正文所引有所改动)。

〔278〕 书同〔35〕第 202—306 页，又见书〔273〕第 205 页。

〔280〕 书同〔273〕第 206—207 页，又见书〔257〕第 52、53 页。

〔282〕 贺麟：《文化与人生·五伦观念的新检讨》，北京：商务印书馆，1988 年，第 51—63 页。

〔284〕 书同〔273〕第 213—224 页，又见书〔257〕第 61—64 页(“模态”一词不是亚里士多德本人使用的术语)。

〔286〕 书同〔257〕第 65—70 页，又见书〔273〕第 277—289 页。

〔289〕 书同〔273〕第 299—338 页，又见书〔257〕第 81—97 页。

〔297〕〔373〕〔426〕程志敏：《西方社会文化的现代转型》，重庆出版社，2001 年，第 260 页引自伽达默尔《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司，1998 年，第 69—70 页，第 275—282 页，第 260 页。

〔298〕黄洋：《希腊城邦的公共空间与政治文化》，载《历史研究》2001 年第 5 期，第 100—197 页。

〔300〕〔301〕〔310〕〔313〕〔316〕〔318〕〔350〕〔371〕〔389〕〔390〕〔395〕〔427〕〔469〕张祥平：《制度对话——中国传统资源与西式模式优劣辨》，石油工业出版社，2001 年，第 49—53 页、第 93—94 页、第 161—162 页、第 52 页、第 23—53 页、第 80 页、第 175、249 页、第 243 页、第 174 页、第一章、第 167—170 页、第 22 页、第 144—145 页。

〔302〕张祥平：《美好的中国人——中西文化互补，造福人类》，北京：华夏出版社，1995，第 352 页。

〔303〕张祥平：《旅游社会学》，北京农学院教材，1999 年，第 15—16 页。

〔304〕〔419〕〔420〕哈贝马斯：《认识与兴趣》，郭官义，李黎译，上海：学林出版社，1999 年，第 1 页、第 339 页、第 3、195—200 页(其中“反思”一词与德国学术界的规范有所不同，见第 335 页。另：书名中的“兴趣”是错译。正确的译名是“利益”或“收益”，如果抛开原著，德语 Interesse 既可译为兴趣，也可译为利益；如果不抛开原著，只能译为利益，因为作者选择了下述定义：“与人类再生的可能性和人类自身形

成的既定的基本条件，即劳动和相互作用相联系的基本导向”，见该书第 199 页。与劳动相联系的是技术利益，或工具活动的收益；与相互作用相联系的是实践利益，即交往活动的收益，见该书第 195—196 页。参见上引文献〔300〕第 85 页)。

〔305〕〔311〕〔448〕张祥平：《生命之歌——从细胞到万物之灵》，广东人民出版社，2000 年，第 25—31 页、第 172—176 页、第 144 页。

〔306〕张祥平：《SARS 激励医卫模式转型——从人工为主到天人合一》，载《粤港信息日报》2003 年 5 月 12 日第 3 版。另见文献〔305〕第 172—176 页。

〔307〕卡尔文·斯·霍尔等：《弗洛伊德心理学与西方文学》，包华富等泽，长沙：湖南文艺出版社，1986 年，第 23—35 页。

〔308〕〔309〕J·P·查普林，T·S·克拉威克：《心理学的体系和理论》下册，林方译，北京：商务印书馆，1984 年，第 73—75 页，第 76–77 页。

〔312〕〔321〕〔351〕张祥平：《从一阶均衡到二阶均衡——经济分析框架的扩展和若干结论》，载《中国社会科学季刊(香港)》1998 年 5 月夏季卷，第 79—95 页。

〔314〕〔320〕马尔科姆·卢瑟福：《经济学中的制度——老制度主义和新制度主义》，中国社会科学出版社，1999 年，第 120—125 页、第 2、141—144。(“老”制度主义并不意味着该传统没有生命力、垂死或过时，“只是指持续的，集中关注制度问题的较为悠久的传统。”见该书第 2 页)

〔315〕尼科里斯，普利高津：《探索复杂性》，四川教育出版杜，1986 年，第 19 页。

〔317〕文献〔302〕第 340 页，另见张祥平：《洋东洋西与圣诞除夕》，载《北京晚报》1995 年 12 月 11 日，第 15 版。

〔319〕张祥平：《“传统是本能与理智之桥”——从哈耶克与科斯，到布坎南与四小龙》，载《博览群书》2000 年第 4 期。

〔322〕〔324〕〔329〕〔357〕〔359〕〔362〕〔363〕〔391〕〔392〕〔393〕〔394〕〔397〕〔399〕〔401〕〔404〕〔405〕〔406〕〔407〕〔408〕〔409〕〔410〕〔415〕〔417〕〔440〕〔444〕〔445〕〔446〕〔449〕施太格缪勒：《当代哲学主流》，商务印书馆，1986 年，第 15—19 页、第 405 页、第 17—19 页、第 42、77 页、第 112 页、第 131—132 页、第 147—148 页、第 368、366 页、第 386 页、第 385—389、488 页，第 369 页、第 382 页(第 382—383 页的“认识”应该改为“识别”，德语 Erkennen 既可以翻译为“识别”，也可以翻译为“认识”，但是从第 382 页对于“认识”和“熟识”的区分来看，原文中的 Erkennen 应该翻译为“识

别")、第 382 页、第 382—383 页、第 384—385 页、第 387 页、第 388—389 页、第 410—414 页、第 425、422 页、第 452 页、第 585 页、第 585 页、第 572—587、646 页、第 591 页、第 490 页、第 486—489 页、第 487 页、第 491 页。

〔323〕文献〔56〕第 275 页,文献〔322〕第 26—34 页。

〔325〕〔338〕〔396〕〔441〕〔450〕张祥平:《确认—承认—兼认——科学研究的基础与研究方法的发展》,载《北京农学院学报》1998 年第 4 期。另见文献〔14〕第 131 页。

〔326〕〔327〕〔328〕〔330〕〔436〕〔438〕北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》,商务印书馆,1981 年(关于割裂有机世界,见黑格尔:《精神现象学·上册》,商务印书馆,1979 年,第 60 页),上卷第 415—416 页,第 435—436、444 页、下卷第 245、249 页、下卷第 440、368 页、上卷第 436 页、下卷第 402 页。

〔331〕七十九癸酉(西历 1993)年在湖北荆门发现的郭店楚墓竹简,显示出从子思到孟子的时期曾繁荣过一个很有规模的修心修身学派,独创了许多带"心"的文字,如上身下心,含意是既能将心比心地帮助别人(仁),又能反过来有利于自己的身心健康(超越的体验或体证),介于道和仁之间。即子思所说"修身以道,修道以仁"(《四书·中庸》第 20 章),也即孟子所说"我善养吾浩然之气",在有些情况下,甚至可以"独善其身"(《孟子·公孙丑上 0302,尽心上 1309》)。郭店竹简中其他带心的新字,都加入了修心体证的含义,都与约定俗成的相关文字不同:上孙下心不同于逊,上谷下心不同于欲,上为下心不同于伪,上唯下心不同于难,上利下心不同于喜,上含下心不同于念,上我下心不同于义,上直下心不同于真,上与下心不同于诚,上龙下心不同于隆,等等。

〔333〕爱克曼辑录:《歌德谈话录(1823—1832)》,朱光潜译,北京:人民文学出版社,1980 年,第 162 页。

〔334〕〔365〕〔367〕〔370〕〔372〕〔411〕〔412〕〔413〕〔437〕〔451〕〔452〕〔453〕〔454〕张祥龙:《从现象学到孔夫子》,商务印书馆,2001 年,第 146—153 页、第 9—19 页、第 25—32 页、第 139 页、第 47—53 页、第 123—126 页、第 124 页、第 141 页、第 139 页、第 167—168 页、第 159 页、第 167 页、第 175 页。

〔335〕〔336〕〔337〕〔339〕〔340〕〔341〕〔342〕〔353〕〔354〕〔355〕〔356〕〔384〕〔386〕〔387〕〔388〕〔439〕贺麟:《现代西方哲学讲演集》,上海人民出版社,1984 年,第 75—77 页、第 78 页、第 82 页、第 97 页、第 115 页、第 118、125 页、第 124 页、第 406—

408页、第408—418页、第11—17页、第16页、第47页、第47—48页、第41—46页、第54—67页、第121页。

〔343〕〔344〕〔345〕〔346〕〔347〕〔348〕〔349〕〔459〕马赫:《感觉的分析》,北京:商务印书馆,1986年,第1—2、18、154、237、287页,第18页、第149页、第2页、第17页、第iv—v页,第8页、第iv—v页。另:第8页译文逊于《列宁全集(第二卷)》中的译文,下面摘自人民出版社1995年第三版第98页,供对比:"铅笔……斜放在水里……人们说'铅笔好像是弯的,但实际上是直的。'可是我们有什么理由把一个事实说成是现实,而把另一个事实贬斥为错觉呢?"另附第18页:"不是自我,而是要素(感觉)是第一性的……要素构成自我。自我感觉到绿色,是说绿色这个要素出现于其他要素(感觉,记忆)构成的某个复合体中"。

〔352〕〔380〕〔381〕〔382〕〔383〕〔456〕〔457〕〔458〕〔467〕〔468〕文德尔班:《哲学史教程·下卷》,罗达仁译,商务印书馆,1993年,第534页、537页、第527、545页、第526页、第517页、第528页、第899页、第900页、第906页、第898页、第907—908页。

〔361〕文献〔322〕第106—109页以及文献〔32〕第32—36页。

〔374〕〔375〕〔376〕〔377〕〔378〕〔379〕汪安民等主编:《后现代性的哲学话语——从福柯到赛义德》,浙江人民出版社,2000年,第102至116页皆为德里达的《文字学》(括号中为祥平所加)。第69至90页皆为德里达的《哲学的边缘》,第102页、第116页、第116页、第116页、第67、70、72页、第74页。

〔385〕《论语·为政0202》"诗三百,一言以蔽之,曰:'思(嗣)无邪'。"译为现代汉语是:"《诗经》三百多篇,用一句诗就可以概括:子孙代代不衰落。""思"在《尚书》、帛书《易》、《曲礼》和《诗经》中的含意都是嗣,即现代说的接班人,不是思考,也不是语气辞。在《论语》和《中庸》中,思的含意侧重于精神上的接班(接着想,接着说),介于"学"(照着想,照着说)和"虑"(从头想,从头说,辟言)之间。在《孟子》中,"思"这个词不但包括以上三个含意,还包括"省"(自己想,自己对自己说),与现代汉语"思考"的含意基本相同。在《书》《易》《诗》时期,思相当于现代汉语中的嗣,而嗣是正式组织中的思。金文思字上半是囟(婴儿头顶),下半是心,会意为嗣:子孙传承不但包括生理(囟),还包括知识(心)。有的现代学者把囟说成"'头脑盖',乃主记识之器官"(上文献〔1〕第0489页),与古文明时期的认识不符:在古人那里,主记识之

器官是心，不是脑。心主神志或神明：爱恨忧惧忆，情感怒恶恐，字中都有心(简化之前的爱中有心)，却没有脑，更没有囟。“知”的下面也一度有个“心”(见本书第5—6)，没有人想加个脑，更不加囟。即使按照现代科学，人的头脑盖长得合了缝之后，就没有囟了。有囟的婴儿，思考能力大大低于没有囟的少年和成年。记识靠心或靠脑，都与囟无关，有囟有心，原意是嗣，不是思考。“省”才是思考的意思(参见《论语·学而0104》)。嗣和思的词意在早期有微小区分：嗣(司口册)是正式组织中的代际传承。例如在《尚书·舜典》中：“帝(尧)曰……汝(舜)陟帝位。舜燃(让)于得(德)，弗嗣。正月上日，受终于文祖(庙)。”(文句解释见文献〔302〕第372页)除了正式组织中的代际传承之外，其他的代际传承都用思。“思无邪”引自《诗经·鲁颂·驷〈窘平声〉30101—30104》)的第四首(30104)：“驷牡〈音母〉马，在坰〈窘平声〉之野。薄言驷者：有骃〈音因〉有騢〈音霞〉，有骝〈音店〉有鱼，以车祛祛。思无邪：思马斯徂〈祖去声〉。”译为现代汉语是：“健壮的雄马，奔驰在森林外。不只很健壮，毛色也多彩：有的毛浅黑，有的毛杂白，有的白膝下，有的眼圈儿白。拉车全都稳又快，马崽个个不变种：崽像马爸一样快。”秦始皇制造了文化断代之后，思的原意(嗣)难以传承。汉唐学者不得不把《诗经》中的思当成一个语气词(辞)。近代以来，学者们发现把思当成语气词也有问题，例如“思无邪：思马斯徂”中，只说“啊，无邪”难以讲通《论语》的第二篇第二章；可是如果认为“思”是思考，不是语气词，“思马斯徂”又很难理解：“思念马那个行走”，实在太牵强了。这里的“斯”本来应该指前几句诗中描写的雄马(见上文译诗)，在“思念马那个行走”之中却成了可有可无的词。从甲骨文的“文”字构型(烟火)和《尚书·尧典》的第一段记载可以断定“思”的原意是嗣，“文思”是烟火图腾的后代；用嗣替换思之后，《尚书》中其他带“思”的文句也都很通顺；可是在甲骨文发现之前，有关文句的解释十分牵强(参见文献〔302〕第370—375页)。又如，在马王堆帛书的《易·[62]涣》中，“六四，涣其群，元吉；涣有丘，非娣所思”中的思，也是用思作为嗣，可译为：“星期四，引水要给大家用，大大地吉利；引水环护山丘，不是给外甥”；但是在通行本《易经·59涣》中，很难把思作为嗣来理解，因为“非娣”被改成了“匪夷”(参见本书附录)。与此类似，帛书《易·[44]钦·九四》上句的“童”被改成《易经·31咸·九四》的“憧”(文献〔13〕第268页)，下句的“思”就可疑了。直到甲骨文逐渐被整理识别出来，马王堆帛书与通行本的差异被辨析清晰，许多疑点才被消解。用嗣替换思，《诗经》中带“思”的文句同样变得很通顺，没有例外。

〔398〕〔400〕张祥平：《农林环境遥感》，北京农学院教材科，1995年，第7—8页，第7—8、31—32、70—71页。

〔402〕J·皮亚杰，B·英海尔德：《儿童心理学》，商务印书馆，1980年版，第6页。

〔403〕张祥平：《用当代科学探索人类精神财富的创造历程》，载《河北学刊》1984年第5期，第98—102页。另见上文献〔402〕第13页。

〔414〕〔423〕张祥平、黄凯(编著)：《园林经济管理》，北京：气象出版社，2001年，第25页、第25页。

〔416〕蒋庆：《公羊学引论》，沈阳：辽宁教育出版社，1995，第271、352页。

〔418〕见文献〔322〕第588—591页及文献〔334〕第129页。

〔421〕〔422〕〔424〕〔425〕P·D·却尔：《解释：文学批评的哲学》，吴启之、顾洪洁译，北京：文化艺术出版社，1991年，第204—253页，第21页、第249页(第249页引自伽达默尔《真理与方法》德文版第375页)，第249页。

〔428〕列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆，1987年，第247页。

〔429〕埃德加·莫兰：《迷失的范式：人性研究》，北京大学出版社，1999年，第2—3、91—97、110、130、138—141、149、156页。

〔430〕〔432〕〔434〕苗力田主编：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社，1989年，第73页、第73页、第72页。

〔431〕〔433〕〔435〕张祥平：《数＊测量＊复连续——兼论刘绍光一元数理论的基本假设》，载《大自然探索》1994年第3期。

〔442〕刘复：《中国文法讲话》，上海：北新书局，1932年，第29—37页。

〔455〕见文献〔325〕和文献〔334〕第165、172页。

〔460〕〔461〕〔466〕W.D.珀杜，等著：《西方社会学——人物·学派·思想》，贾春增、李强等译，石家庄：河北人民出版社，1992年，第29—36页，第71页，第44页。

〔462〕见上文献〔300〕第356—390页)及本书第6章。

〔463〕周晓虹：《唯名论与唯实论之争：社会学内部的对立与动力》，载《南京大学学报》2003年第4期第114—122页。(另《社会科学报》2003年10月9日第3版。

〔464〕《论语》第一篇编辑了二个专题，先微观(第1至9章)后宏观(第10至16章)，进行观察识别(君子，好的社会)。第二篇中编辑了四个专题，先宏观，次微观，三微观，四宏观，分两个层次建立理论模型(参见本书第4—2节至第4—6节)。第二篇

的第四个专题("禄"和"政",0218 至 0224)与第二篇第一个专题(0201 至 0204)相呼应,也使第二篇的非线性模型具有更强的可操作性;把孝子、好学生、好教师(第二个专题)保存的神(第一个专题)通过精与气(第三个专题)落实到血(禄行)和津液(民风)(第四个专题)。

〔465〕August Coumte.The Positive Philosiphy of August Coumte《奥古斯特·孔德的实证哲学》:Vo1.2 [M].London:George Bell & Sons,1896, 第 281 页; 引自文献〔463〕第 115 页。

〔470〕参见黑马:《罗马文明来自伊特鲁里亚——英作家考察古代墓穴,辉煌历史被重新认识》,载《环球时报》2004 年 2 月 6 日第 22 版。

〔471〕《化石》1977 年第 4 期。1920 年,印度加尔各答东北的米德纳波尔,人们打死了三只大狼,在狼窝里发现两个裸体女孩,大的年约七八岁(后取名为卡玛拉),小的约两岁(阿玛拉),米德纳波尔孤儿院的主持人辛格与妻子努力教育,但未获成功:阿玛拉在 1921 年死去,卡玛拉在 1929 年约 16 岁时死去,智力相当于三四岁的孩子,没有成为人类社会的普通成员。辛格著的《狼孩和野人》一书出版于 1947 年,1966 年再版, 美国《自然史》1976 年 4 月号刊有书评。引自 2001 年中国读书网,http://www.cnread.net。

〔472〕钱穆:《八十忆双亲·师友杂忆》,三联书店,1998 年,第 334 页。汉译如下:美国南北战争之后有个退休将军,雇了许多佣人,其中只有一个中国人,名叫丁龙。将军脾气暴燥,佣人一个个地辞职,丁龙也不例外。后来将军家中失火,没有人愿意给他当仆人,丁龙却主动回来帮助他。将军很奇怪,说你为什么这时候回来了?丁龙说,我听说你遭了灾,孔夫子教导我做人要忠诚,能原谅人(忠恕),所以特地回来帮助你。将军说,我不知道你原来是一个读书人,知道这么多古代圣人的教训。丁龙说,我家几代人都是农民,没有识字的人,孔夫子说的话是祖祖辈辈传下来的。从此之后,将军不把丁龙当仆人,而是当朋友。丁龙病重时对将军说,我是单身,这么多日子受你的照顾,每月的薪水我都攒下来了,我死以后,这些钱就作为对你的报答。丁龙去世之后,这个将军把丁龙历年的薪水加上另外一笔巨款,捐赠给哥伦比亚大学,设立丁龙讲座,专供研究中国文化之用,他说:"中国有这样的人,说明中国的文化传统值得研究。"

第6章 儿童和青少年的思维发育

——“现在”是历史的纵剖面

内容提要 重演哺乳动物时期的早期婴儿的“智慧”不比小猫高，重演古猿时期的简单语词也不宜作为鉴定“人”的指征，发音器官的差异是器质性的，不是“人”与非人类动物的特性区别(6—1节)；重演原始人时期的儿童出现占有观念和数量“1”与“2”(6—2节)，儿童生理反抗期重演了原始社会形成期的“离心”和“内聚”过程(6—3节)；合作游戏及歌谣娱乐重演原始社会时期人们的行为指令，图画是继“化物为奴”之后对“感知—运动图式”的又一重大增补(6—4节)；文字教育的必要性是文字产生的机遇性的“重演”，但构形文字中的对称性可在儿童中“自然发生”(6—5节)；相应于人类理智进程中占卜、语言升华、感情强化、贤哲时期的个体“重演”行为是：重形式轻内容的学习、爱听爱说、记日记写诗、思索探究；文明人的青春期与动物发情期之间存在重大差异，不可把“人”当作动物进行“性灌输”(6—6节)；完整的教育应包括人类思维发育历程中的各个重要阶段，真确、完整地认识有关的“自然”进程，才能提供可靠的“参照系”(6—7节)。

6—1 “人”之初，无思维：重演哺乳动物时期和古猿时期

婴儿脱离母胎即会啼哭，不久即能吸食奶水，这样的行为与思维无关，只是生物本能或生理反射——一个处于非平衡态的小系统必须“把从环境输入的一部分能量转变成为一种新型的有序形态”[1]，初次啼哭有助于吸氧，从而释放生物能供给机体之需，奶水则提供对生物能的进一步需要，以及生长的需要。初次啼哭的反射“刺激”[2]由体表温度感受器接收，初次吮乳的反射刺激由体内饥饿感受器接收。整个反射涉及到“一套动作”，这一套动作是在中枢神经系统的指令下完成的，说明婴儿先天地具有完成动作的内在条件或“动作图式体系”[3]。

啼哭的反射刺激在一天之内就可以由体内感受器接收：因饥饿而啼哭；吮吸的反射刺激也很快就可以由体表感受器接收——“第二个月的婴儿有时就会吮吸拇指……甚至初生婴儿的第一天也可偶然看到能有吮吸拇指的现象”[4]——这种“刺激输入的过滤或改变叫作同化”[5]，“因为在吮吸拇指时并不存在(非信息输入输出的——祥平)反射或本能……并无任何物质联系的因果关系”[6]。

“初生婴儿在几天后就能更有把握地吃奶，并且当奶头滑脱时，能比第一次吃奶时更容易地找到奶头。由于这种练习而产生的重复出现或机能的同化也能引起同化的泛化(由吮乳而泛化为吮吸其他物体)和认识上的同化(能辨别奶头和其他物体)。”[7]这也就是“大大多于有意的识记和练习”的广义的“学习”——“当后来的活动表现了早些时的活动的一些后效时，就表证了学习”[8]。

“在反射阶段(即第一阶段)与最初习惯阶段(即第二阶段)之后，有一个第三阶段，它是在视觉和抓握开始协调后……平均约在4个月到4个半月左右。婴儿开始抓弄和操作他身边所见到的一切东西。”[9]“在第四阶段……儿童开始不依赖原有的方法而能达到一定的效果。例如，

取得伸手拿不到的物体(需借助于躯体,不止于手——笔者);或是取得被一块布或一个坐垫遮盖了的物体。……在第五阶段……由于分化作用,从已知的图式(若干套动作——笔者)中寻找新的方法……例如……偶尔会抓住毯子的一角(凭凑巧或作为一种替代)……逐渐开始拖动这毯子以便取得物体。"[10]"最后,第六阶段……儿童能够寻找新的方法,不仅用外部的或身体的摸索,而且也用内部的联合,达到突然的理解或顿悟。"[11]"在这些阶段的终末,即12个月至18个月这个阶段",显示出"心理学家称为具有'智慧'的特征……从自发的运动和反射到习得的习惯,再从习惯到智慧,是一种延绵不断的前进过程"[12]。

这个过程或"感知—运动的智慧"[13]并不是人类特有的——"小猫经历了大致相同的阶段,但早在三个月的时候小猫就开始有了客体的永久性"[13],也就是"儿童在第2年内建成的实际世界"[14]。正是由于婴儿的"习得"过程所占时间较长,使得"婴儿日后的发展能够远远地超过动物"[15]——学习时效的"投影定理[16]有其生态位的复杂层次基础——婴儿在12—18个月内的进程"重演"了人类作为普通哺乳动物时的某一段进化历程,这一段历程比猫的相应历程至少长4—5倍,而较长的进化历程使得"人类具有更加复杂的同化作用"[17]。应该注意的是,上述第六阶段的婴儿在思维上并没有成为"人"——人类思维必须具有"人"所特有而非人类动物所不具有的特征,也就是"占有观念"(如"化物为奴",见2—2节),儿童在直立行走之后才能重演那一段人类进化史上"脱离芸芸众'生'"的历程[18]。

"胚胎发育中的重演现象至今还在每个人的生命之初一次次地'证明'着曾经有过的进化历程"[19]——早期胚胎"都有鳃裂和尾巴……最初的四肢只是一些乳头状的突起,分辨不出是鱼鳍还是鸟翼"[20],"证明"着进化历程中的"鱼"或其他水生动物的阶段;胚胎中期人和兔的头

躯比例相同[20],“证明”着人类进化历程中的一般哺乳动物阶段。重演,“即生物在个体发育中,迅速重现其祖先的主要演化阶段”[20]。

与此类似,少年儿童思维发育的重演现象至今还在每个人诞生之后一次次地“证明”着曾经有过的人类思维的进步历程(见后文)。

不仅如此,还有理由认为:细胞分裂也是一个重演现象,它至今还在每个新细胞的形成之初一次次地“证明”着曾经有过的进化历程——无丝分裂[21]“证明”着有关细胞的形成历程比较简单;核糖核酸(RNA)和蛋白质的结合体及无定形基质(相当于进化后的核仁)挟制其他蛋白质、酶和脱氧核糖核酸(DNA)(相当于进化后的细胞质和染色质)而成;有丝分裂[22]则“证明”着有关细胞的形成历程比较复杂——最初发生的染色体复制成两份,说明有关细胞在形成之初是以 DNA 为主去挟制其他结构组分[23]。

近年的研究还显示:每一颗爆炸的核弹(新元素的诞生与发育)至今还在重演我们所处的星系的进化历程,提示人们通过核弹爆炸去探索星系之间的“发生学关系”[24]——“大约星系总数的3%呈现有大尺度的不规则性……3%爆炸现象的出现是和下述思想一致的,这种思想认为每个星系都曾在它的一生中经历过这样一个剧变阶段”[24](即核爆炸)。

重演现象的普遍性为研究工作带来了革命性的变革——“对重演与被重演两方面的对照”是一种堪与实验检验相媲的“证据检验”,因此就使单纯的经验记录或理论假说上升为“准科学”[25]。不仅如此,重演与被重演的两方面还可以互为补充——“如果达尔文没有研究出人的进化曾经历过鱼的阶段,或许就不会有人知道‘重演律’;而如果考古工作能够把从原始脊椎动物到人的进化链条填补得更为完美一些,重演律在胚胎研究中或许会有更大的作用。与此类似……如果人们能够更细致地探索人类精神财富生发成型的历程,重演律在心理学中的作用就

必然会得到加强。”[25]

本书前5章对于人类思维生长发育历程的探索，为更深入地研究儿童和青少年思维发育提供了极为重要的可资参照对比的“进化链条”，这将是本章的课题。在这里，首先讨论一下对幼儿思维发育过程中口声语言的观察所引起的人类学问题，即古猿与其他灵长类（如黑猩猩）在发声器官上存在差异，因此早期的简单语词不宜作为鉴定“人”与“猿”的指标。

民谚“七坐八爬，九个月喊大大”中的“喊大大”，不同于啼“哭”，不过是一种相当原始的发音——这个阶段是婴儿重演哺乳动物的进化历程，“坐”和“爬”更在兽类中举目可见，小动物的“啼”也可称之为“哭”——“啼哭不过是空气沿声道的吹动。除了由口的张、合而来的区别外，谈不到什么发音动作”[26]；但也不同于语言——正如狗的“汪汪”，猫的“喵喵”、羊的“咩咩”。据笔者对犬子超超的观察，第10个月所发的声音只是模仿成人的最简单发音，正如小动物模仿成年动物：“baba”（此音比“mama”的口型及舌部动作更简单）——这只是“言语的准备时期……一般称之为言语前期”[27]，或“重演动物期”。由于渊源古老，所以对婴儿来说，有关特征比较稳定——几乎所有的婴儿都在相应时期内出现相应的行为与声音。

从“直立”开始，婴儿进入“重演古猿时期”，有关特征在不同婴儿那里出现差异：有的观察是“当环境发现期快进入尾声的时候（即不到10个月）……埃琳……能抓住家具站着”[28]，但也有“到一周岁的时候，就会站起来”[29]的记录。笔者的观察，超超不到10个月可直立（不是“行走”）。直立之后，儿童对语言的条件反射增强，但不宜说成“听懂成人说出的词”[30]，因为那些“词”往往只是与基本生理需求有关的刺激信号。例如当超超渴了或饿了的时候（这从后继行为“喝水”和“喝奶”可知），问他“喝不喝水？”或“喝不喝奶？”他会用刺耳的尖叫表示欢迎。但在其

他场合就听不“懂”。相反，有时仅仅向冰箱取物的动作也可引起超超的尖叫(他喜食冰块)。事实上，单纯依据外界声音(包括语音)与婴儿反应的简单关联，无法判断是否出现了“言语交际”[30]。在以狗为对象的实验中，用铃声与食物相结合，用蜂鸣器与水相结合，由此建立的条件反射[31]不宜称之为“语言交际”；“发声器官实在就是一种乐器，不仅在强度和频率上，还在一种类似音色的特性上，都可以调节”[32]。

即使是幼儿说出的简单语词，也不宜视作“人”的特征，因为简单语词并不是“人与非人动物之间较稳定的非器质性差别”，而是器质性的，即在发音器官方面存在差异——“黑猩猩的发音器官不同于成人的发音器官，它不能像人类一样活动舌后部来改变声带形状”[34]。否则，它们也能说出简单语词：“到了筑巢的时候，黑猩猩便用一种近乎嘴馋时发出的啧啧声，通知同伴，但绝对不会有那种它们吃东西时发出的叽叽喳喳声和尖叫声，筑巢时用的是喉音。”[33]有人训练黑猩猩“学会了100多个手势语言……有名词、动词，形容词等……还能够把学会了的手势语言迁移到同类情景中去。”[34]还有人“训练小猩猩学会说4个词：‘mama(妈妈)’，‘papa(爸爸)’，‘cap(杯子)’和‘up(上头)’”[34]——如果不是发声器官的差异，它们也能“说话”。考虑到动物中存在各种各样传递信息的通讯系统，这些系统依存于各种动物的特定器官，如蜜蜂腿上的运动感受器、猫脸上的长须、鱼的鳍和尾上的味觉器官等[35]，可以说，古猿不过是具备了能够说出简单语词的特定器官罢了——现代的“猿”或“黑猩猩”与人类祖先古猿属于不同的进化分枝，它们在分道扬镳之前就出现了发音器官的差异。对于婴儿的观察证明：在“占有观念”之前，婴儿就具有了语词能力。例如，在第10个月末，超超能发出“nai nai”这一对双元音，最初教他的时候，是希望他称呼“祖母”，但他却在喝奶前后常常发出这一对双元音，显然是由于在这之前给他喂奶时成人的语汇使他懂得了这个发音的对应物。这都说明识别对应的过程确已开始，

不再限于原始的发音——nainai 这个发音比他后来学会的 gugu 和 mama 等单元音都复杂。到了第 11—12 个月，超超就“能用语言‘称呼’那些当时并不存在的事物”[36]，会说“bīng(冰)”、“táng(糖)”、“kǎ(卡车)”kāi(开门)”；蜜蜂也能用舞蹈“语言”来做到这一点[37]。第 13 个月超超能说“乌龟”、“挂”、“水”、“汽车”、“洗”，但是到了第 14 个月，超超才能直立行走，而占有观念更在这之后(见下节)。超超的表弟田田在第 15 个月能够直立行走，到第 25 个月才出现真正的语言现象。他属于那种“不鸣则已，一鸣不已”的类型——短短几十天之内，一下子变得“什么话都能说了”。显然，这不可能是从古猿向原始人的自然进化的重演，而只可能是种属相近的古猿在不同地区进化之后相遇并模仿的情况。

目前没有任何事实证明古猿一定要在成为“人”之后才具备语言能力，相反，单纯的直立就足以使古猿的目光看得更远，耳朵听得更清，由于接收的信息量大大增加而发展出用语词与被识别物的简单对应。总之，不宜过高地估计简单语词对于鉴定“人”与“古猿”的指标作用。也就是说，只有“化物为奴”或“占有观念”，才是确切鉴定“原始人”与“古猿”的判据[38]。早期人类在衣食住行方面所获很少，但“在语言上有惊人的进展”[39]，实在是因为语言的发生早于“化物为奴”。

6—2　小凳和荸荠的故事：重演原始人时期

人与动物的最初区别是化物为奴，与此相应，人类思维与动物“智慧”的最初区别是“对于不具有食用价值的自然物的占有观念”。这个研究结果到 1984 年才公诸于众[40]，所以在目前有关儿童心理的研究文献中，极少涉及“数字、财产、所有权等方面的理解”[41]；即使涉及，也只是三言两语地谈及教育者的引导作用[41]，缺乏对儿童自然发生的重演现象的观察记录，也没有把“占有观念”纳入智力研究[42]。这从另一个方面说明了“可资参照对比的进化链条”对于有关研究的重要作用(参见

上节)。

笔者观察到的一个例子相当典型:超超的堂兄双双在第19个月中的一天,忽然把家里的三个小凳子都搬进他自己住的房间,如果别人要去拿用,他便拦挡并且喊叫哭闹——在这之前的几天,他曾在小凳上多次坐过并且感到很有趣。这个过程包含着“突然的理解或顿悟”(见上节),十分类似于占有工具或保有火的过程[43],是一种更复杂层次上的“感知—运动智慧”——化物为奴。中国人历来以“孔融4岁能让梨”为楷模,家人从来没有鼓励过双双的占有观念,双双的这一举动只能认为是原始人“化物为奴指令”的自然重演。为了便于今后其他研究者对比观察,有必要介绍一下双双的生活环境:在三居室的住房中,第一个居室是爷爷奶奶居住,奶奶喜静,常限制双双自由进入第一个居室;第二个居室是双双的父母居住,双双的父亲要写作,也常对双双的出入有限制;第三个居室是双双与阿姨(baby siter)居住,双双自幼即与阿姨同住一室,这样就使得双双对于他自己的居室产生了空间认同,并且“演”出了“小凳的故事”。

与此不同的是:未观察到超超在19个月出现类似行为——当时超超与父母单住一套两居室,两室可自由往来,而且总共只有一个小凳。总之,既缺少占有小凳的动力,也缺少可资占有的对象。然而,一旦时机成熟,占有观念就不可避免地体现出来:在第24个月的一天,雨后人很少,笔者带超超在公园中走上一个阶坛,把他的儿童车留在坛下;他上坛后便问“小车呢?”笔者告诉他“就在下面,丢不了!”坛的四周没有游人往来,不存在丢失的可能,他却宁可不在坛上眺望,一个劲儿要下坛“坐小车”。直到坐在车上才安定下来,那小车常为他代步,他在车上东张西望。再如第25个月的一天,游泳之前,超超的母亲为他更衣存衣,超超急得哭起来,说:“衣服没了!”这两例都涉及到对于“没有‘食用价值’的自然物质”[43]的占有观念。超超从第29个月开始与双双同住三

居室内，不久就为小物品的“所有权”发生争执。尤其对于新鲜的心爱物，如儿童连环画，超超初次拿到时完全不许双双去碰，直到睡觉时还要把书攥在手里。此事记录在第 30 个月。到第 34 个月时，超超总是要穿有兜的衣服，否则就哭闹，为的是在小兜里放上他的纸片、手帕或是核桃(不是作为食物)之类的小物品。在这之前曾给他穿过有兜的衣服并放入手帕，他感到很有趣。总之，重演“化物为奴”的现象在正常儿童的思维发育中是一个自然的过程，有关现象的出现不依存于成人如何引导，仅依存于是否存在适当程度的“逆境”[44]，以及是否存在可以引起占有兴趣的对象——这些，也正是使古猿超出众“生”的推动力。

化物为奴是一种“预期性行为”——被占有的工具是为了在未来被使用，这就不同于非人类动物；例如黑猩猩，虽然也能使用工具，“但是它们在使用之后就把那些没有‘食用价值’的自然物质弃置了，不能完成原始人保存工具的复杂行为”[45]——预期性行为比一般的行为复杂得多，它使“感知—运动结构”[46]本身得到发育，因此就必然促进思维和语言在更高层次上的自组织。到这时，人类的语言才与动物的通讯系统出现重要差异——这种差异是以行为后果的长短预期为基础的：“语言并非构成逻辑的根源，恰恰相反，语言乃是由逻辑所构成。逻辑的根源必须从动作(包括语言行为)的一般协调中去探求”[47]。正因为如此，即使不通过口声语言，聋哑人的思维也可以达到一定的水平[47]。

预期性行为的直接后果就是促成预期性语词——数量“1”和“2”。在超超第 20 个月的一天，他被抱着走过饭桌，忽然开口说道“只剩一个荸荠啦”。这是他第一次使用“一个”，非常明显地与“即将没有荸荠”相关，因为在这之前，碗中一直放有若干荸荠，并且常常拿给超超吃，他很喜爱吃。这一重演现象提示出：最初的数词“1”因受到预期的“紧张状态”[48]的激发而形成；而数词“2”则与一定程度的安全感相关。超超在第 21 个月，一天晚饭后忽然冒出一句：“咱俩一块搭积木好不好?”因此，

这两个数词的渊源与其他数量十分不同——原始人在“1”和“2”之后很久，才引入数词“3”，“用于数的单独的名称只有一和二，间或也有三。超过这几个数时，土人们就说，‘许多，很多，太多’”(见2—4节)。这一历程在儿童思维发育中的重演是：“儿童从掌握‘2’过渡到掌握‘3’要经过很长的时间，平均大约要经过5个月左右的时间”[49]。在那个期间，凡涉及多于2的场合，超超总是说“好多”——“儿童最初的数概念是跟具体事物分不开的。例如，1—2岁儿童就能懂得‘一个皮球’‘两块糖’等，也能说出‘好多’，但……对物体数量的计算还没有从物体集合的感知中分化出来。”[49] 这正如原始人：“人或物与其数还是不可分开的”(见2—3节)。

应该指出，儿童思维的发育和重演现象是以一定年龄及一定文化环境(如家庭)为前提的，这正如胎儿的发育是以母亲的子宫为前提一样。印度发现的狼孩之所以不能适应人类社会，就是因为在其思维发育的重演阶段缺乏文化环境，这正如流产的婴儿失去子宫环境而不能正常发育一样。

6—3 儿童生理反抗期的人类学意义：重演原始社会形成期

“反抗其养育者的意愿……爱顶撞，执拗。凡是我们观察过的儿童，一般都经历过这样一段时期(双双、超超与田田都不例外——笔者)，即或是发育良好的孩子也是如此……所有做父母的都应对在这一时期所要发生的困难有所准备。”“为什么儿童到这一年龄脾气必然变得不好，而且至少要持续6、7个月之久，这是一个还没有弄清楚的问题(下文尝试探索——笔者) ……看来这一阶段的某些重要变化是发生在两岁这一年的后半期。”[50]

这一时期的儿童们重演了早期人类从涣散的生物社群向内聚力较强的人类社会进化的历程：原始人由于占有观念和预期性语词的发展，

一度自我膨胀，反抗群体首领的约束，“爱顶撞”获胜的雄性成年个体。灵长目动物首领都是成年雄性，如黑猩猩首领[51]。经过一段较长时期的自然淘汰，只有那些形成了新的内聚力的社群生存下来——在一切遗存下来的原始社会中都可以观察到完全不同于生物社群的内聚力：共有图腾[52]。凡是没有这种内聚力的社群都灭亡了，被历史淘汰了！凡是有了这种内聚力的社群则新生了，形成了人类社会。这样的社会已不再把体力作为首领的必要条件，也正因为如此，母系氏族才得以应运而生(参见第5—6节)。应该注意：决不是有了能够“化物为奴”的“人”，就有了不同于生物社群的人类社会，因为初期的占有观念只限于人类个体，如果没有新的内聚力出现，人类社群就与一般生物群体没有差异——通讯系统、集体觅食、瓜分猎物、亲子关系、甚至等级分工等等，在动物社群中并不罕见。

生理反抗期也正是儿童对语言的掌握获得飞速进展的时期：“在两三岁的儿童那里也可以看到他们言语的高度积极性……约从两岁末到三岁的时候，言语的概括作用和对行为的调节作用都明显地发展起来。”[53]

这里似存在东、西方差异：汉语同音字很多，正确地加以识别运用较困难，所以生理反抗期常在2岁半之后才开始(见下文)；西语多音节单词的识别相对说来容易得多，所以语言成熟较早，生理反抗期也出现得较早，约在1岁半之后(参见[50])。

“儿童到了三岁末，在正确的教育下，已经能够使用各种基本类型的句子(简单句和复合句)。”[54]其中突出的一点是掌握代名词“我”——“当儿童开始掌握‘我’这个词的时候，在儿童自我意识的形成上，可以说是一个质的变化(复杂性升层——祥平)，即儿童开始从把自己当作客体转变为把自己当作一个主体的人来认识。从此，儿童的独立性开始大大增加起来，这在儿童常常说的‘我自己来’(超超只说三个字‘我

自己'——笔者)这句话中获得明显的表现。"[55]这正是原始社会形成之前的历程的重演:(1)用语言与被识别物的对应急剧膨胀(占有观念使对被占有物的识别大增),并且进一步观察、注意到主客之间的关系而产生与之相应的各种句子(这是预期性行为和逻辑思维引起的重要进展,参见上节);(2) 语言的发展使得原始人用语言来调节自身——意识到"我"并且将外界"降格",也就是儿童生理反抗期所重演的那种离心倾向。

对于那些不曾被淘汰的原始人来说,后继的历程是用语言来使外界(或外界中的一部分)"升格"——有所禁忌和图腾崇拜。这种新型的内聚力使原始人形成相对稳定的人类社会。儿童生理反抗期前后的行为变化重演了相应的过程:惧怕禁忌和想象认同。

儿童在反抗期之前的惧怕只是重演早期人类对于自然声响或形象的恐惧:"正如早期人类对于雷电的恐惧一样 (各古文明民族中都有相应的'神明'被供奉),出生之后不久的婴儿都会被雷声吓哭。"[56]超超在三个月时曾因屋外的雷声而啼哭,这是否因"惧怕"引起,需进一步研究。可资对比的是在第 28 个月时,超超被带到门外观看和听见天空的爆竹炸响,他哭闹着要进屋,并说"怕",回到屋中隔玻璃窗观看和听见礼花炸响就很高兴。这无疑是一种较原始的惧怕。"半岁左右,开始'认人'的婴儿会因为'怕见生人'而啼哭。这是早期人类对于'陌生人'的畏惧的重演……'怕虫子'、'怕老虎'……这些现象可以追溯到人类早期所面临的许多危险……"[56]

在反抗期开始前后,惧怕的性质有了变化:超超在第 32 个月时(双双和田田也都在二岁半之后开始"反抗",这与西方观察有所不同,如上所述,东西方儿童存在差异),有一次奶奶站得不稳,滑坐在椅上,超超说,"奶奶,你摔着啦?可把我吓死了!"完全是模仿大人的语气,但是确实表现了某种特殊的情绪。不过这时还没有脱离目睹耳闻的真实场景。

在反抗期之中，惧怕已经不再依存于可怕事件的现场存在。超超的反抗行为到了第34个月才剧烈起来，达到了要把脸盆中的水向屋内地上泼倒的程度；在许多场合，都只能采取强力才能使他完成日常程序，如洗澡、睡觉。古埃及有一句谚语："男孩子的耳朵长在脊梁上——打他才听得见"。在第36个月，当他睡前哭闹时，奶奶在门外说："红眼睛怪物来了！可怕呀！专吃爱哭的小孩……你(从语气可知，这个'你'是对'怪物'说的)不要来呀！他不哭啦！"往往能起到震慑作用——惧怕完全由语言引起。不仅如此，这种惧怕还涉及到说出可怕事件的人：也是在第36个月，超超说"怕奶奶"。这一类"惧怕的出现，不是由于简单的'条件作用'，而是由于复杂的智力自组织过程"[57]。又如："一个小男孩不到三岁"，却惧怕鱼咬他的脚，起因只是成人们在"上次钓鱼途中，曾谈到了许多鱼'咬'人的事"[57]。这些现象重演了原始社会初期的历程——语言所引起的惧怕导致原始禁忌[58]；这种惧怕还可能迁移到说出可怕事件的人，而后者就是最初的巫师或酋长。在超超反抗期还有一个现象，即对于语言的选择性反响——成人对他的规范性要求，即使当着他的面大声说出来，他也像没有听见一样；相反，如果是他盼望的事情，例如外出、有好吃的东西，即使在相当远的地方轻声议论，他也会放下手边的积木或玩具，凑上前来积极响应。启发我们考虑到语言在初民社会的分化与凝聚过程中的作用。

最初的禁忌则不可能通过语言引起，因为必须有人第一个说出有关事件，才有了相应的语言。因此，最初的禁忌仍来源于较高层次上的"突然的理解或顿悟"(参见6—1节)：超超在第38个月的一天，在笔者小腿上咬了两个小洞——当时笔者在阅报，他在旁边玩，无论从情境和他的表情来看，都可以知道他不知道后果，也不是发脾气，只是一种表示亲热的方式；所以笔者不由自主地"啊唷"一声之后，没有责备他，只说"下次不能咬人"。但是，当笔者卷起裤腿后，他看见腿上的血迹就哭

了起来，仿佛受到了巨大的惊吓。不仅如此，第二天笔者阅报时，超超又在旁边玩，偷偷地掀了一下笔者的裤腿，嘴里自言自语："爸爸(伤)好了，以后我不咬你了。"在这两天之间，笔者从未提起过腿上的咬伤；他掀那么一下，也看不见腿上的伤，后来他不仅没有咬过笔者，也没有咬过其他任何人。这一类的观察研究将帮助我们理解原始禁忌的起源。

语言的负向作用可引起惧怕和禁忌，语言的正向作用则引起想象和认同——图腾是"有灵的物"：石头、山水、日月、动植物等[59]，崇拜者与其中的"灵"认同(参见2—2节)。这在儿童思维中的重演就是认同于玩具动物或童话角色的非实体意义。

在儿童生理反抗期之前和早期，客观实体对儿童来说是平等相处的"伙伴"，例如超超在第27个月时，一边摆弄玩具小狗，一边说："小狗妈妈上班了……小狗妈妈生病了……给小狗妈妈打针"(用钢笔套)；在第30个月，坐在公共汽车上，看着被云层掩暗的太阳在高楼后移动，说："太阳在大楼的后面，太阳和我藏猫描呢！"这与早期人类把太阳和月亮想象为飞鸟有所不同(参见3—2节和3—4节)。值得注意的是，超超并不能将真实的动物当作伙伴：虽然他很愿意去动物园看动物，也能哄玩具熊猫睡觉，但是一旦有机会接近真实的动物时，反而表现出惧怕。即使是复原的熊猫标本，也不敢伸手去摸(此事记录在第33个月)；双双也曾因唧唧鸣叫满地乱跑的小鸡而吓哭。另一方面，双双和超超对于真实的汽车、铲车，以及玩具汽车、铲车等都不畏惧。这里的区别似乎在于"车"子可以进入其内，动物本身却是与人类平等的"天之造物"。

在儿童生理反抗期之中，客观实体的"意义"发生了变化：一次观赏花坛，笔者随口说了一句："这个设计很新鲜。"超超立即反对："什么新鲜?它是鱼呀?它怎么是鱼呢?"——他把"新鲜"这个性质与"鱼"这个实体同化在一起了，日常吃鱼时，他常听成人评价鱼是否新鲜。这个对话

发生在超超第52个月时，但是同化的过程显然更早——鱼具有了特定的非实体意义："新鲜"，如果其他事物也"新鲜"，就只能是鱼。这与原始人"把所有黑色的东西，特别是有光泽的黑色的东西都叫kotkot"(乌鸦)完全一样(见2—2节)。

当非实体意义与时序生成观念结合在一起的时候，就会导致认同于图腾：超超在第42个月的一天，看完电视《西游记》之后二个小时，笔者正在给他洗脸，他忽然问："爸爸，你是什么变的呀？"答："爸爸不是变的，是爷爷奶奶生的。"洗完脸，他又问："爸爸，我呢？""你是爸爸妈妈生的呀！""我开始是什么呢？"最后这一句已超出电视的视觉影响，并且与时间观念及变化生成观念相关。早期儿童的时序概念只"是跟物体的时间序列的组成结合在一起的"[60]，往往不能延续到"感知—运动"的另一种情境。例如超超在第30个月对于"明天"的理解还只是："早晨起床，叫爷爷奶奶，就是明天。"到第31个月则把一切过去时间都称为"昨天"，一切未来时间都称为"明天"。在反抗期中，时序观念迅速增强(参见上文"以后我不咬你了"中的"以后"使用完全正确)，到第40个月已经有了相当牢固的时序观念："爸爸，咱们聊天吧；我们睡了，老师就给我们削苹果；吃了苹果，就到院子里玩儿；玩完了就回来吃饭；吃了饭，姑姑就来接我了。"时序观念不仅对过去的事件很明确，对于预期的日常程序也已十分清晰，例如星期六去外婆家，星期日回奶奶家，星期一上幼儿园等等。总之，从儿童思维的发育可以推知图腾起源于时序观念的形成和客观实体意义的变化——当某一特定对象与人们自身的来源相关的时候，"认同"与"崇拜"就继之而来了。这无疑是一种超出个体且高于个体的内聚力——共有图腾使原始人结合成较稳固的原始社会。

客观实体不再与个体平等，而是高于个体或"升格"，这种观念除上述"什么变的"一例外，还有一例：超超在第40个月时，有一天他望着窗

外下暴雨，忽然说道："它在念字呢，它在数树叶呢，石榴叶子，葡萄叶子，好多好多！"——"雨"能够"念字"，显然比超超本人的文化程度更高。在现代的成人看来，这样的"想象具有特殊的夸大性……以想象过程本身为满足，因而富有幻想的性质"[61]，但对于儿童或原始人来说，由于"不能把想象的事物跟现实的事物清楚地区分开来"[61]，所以造成了外界的"升格"和图腾崇拜。

从目前的调查结果来看，对于生理反抗期的儿童应该采取温暖热情的态度，正如原始社会的形成主要是依靠内聚力而不是依靠外部强制一样："对52名白人和黑人的下层阶级母亲和她们4岁的孩子进行了观察……母亲温暖的分类等级与她们的孩子在标准智商测验中的成绩联系起来，发现两者之间存在着重要的关联。"[62]"父亲越是对孩子加强教养，儿子的智商就可能越高，父亲越是约束孩子(吓唬、发号施令而不加以解释及打骂等)，儿子在斯坦福—比奈测验中的智商就越低。"[63]

在中华传统中，"教养"和"约束"不是对立概念，引文中的"教养"是指施加良好影响，例如"给予孩子的身体或言语强化的程度……与孩子商量或一起作出某种决定的程度……在预见孩子的要求和感情时对孩子的敏感性"[64]等，又如"向孩子询问情况的习惯"[65]。此外应该注意，智商测验不能反映儿童智力的全面情况，尤其难以度量与"创造情感"相关的个性素质[66]。

6—4　合作游戏、歌谣娱乐、图画：重演原始社会时期

在原始社会成员中，"人与图腾之间的行为指令""使人们的希望有所寄托，悲哀有所慰藉，使人们具有历史感，还使人们加强相互之间的往来与融合。"[67]"人与人之间的行为指令""使人们的行为符合社会准则并承担起社会责任与义务"[67]，"歌舞竞技娱乐方面的行为指令""使得因生产力的提高而出现的闲暇时间被利用来促进人类智力与技巧的

发展”[67]。后面这两类指令在儿童的合作游戏和歌舞娱乐中重演。

目前对于“游戏”的理解相当广义：“儿童从独自一人游戏逐步发展到在其他儿童旁边游戏，但并不参加他们的游戏，最后发展到合作游戏”[68]——“可以说整个生活就是游戏”[69]。其中初级阶段是“化物为奴”历程的重演(参见 6—2 节)，例如“只有在听诊器这个游戏材料的直接刺激下，儿童才体会着‘医生’这个角色的活动……小班儿童在游戏中发生纠纷，也往往是由于争夺玩具或游戏材料而产生的”[70]，即所谓“独自一人游戏”(参见前述“给小狗妈妈打针”)。“从分配角色开始”的游戏[70]则重演原始社会形成期的自我意识，例如双双和超超常常愿意自己充当“孙悟空”、“黑猫警长”，而把“猪八戒”、“白猫警察”分配给其他儿童，“因此游戏中的纠纷也常常发生在角色的分配上……由于外部刺激或自己的兴趣而忘记以至破坏游戏规则的事，也是常常有的”[71]。

“合作游戏”则重演了“使人们的行为符合社会准则”的历程：“大班儿童能事先计划自己的游戏，商量分配游戏的角色。而且，也能更多地理解和坚持游戏的规则……在游戏中如果发生争执，一般都能用游戏规则来解决问题。而且对参加游戏的成员提出严格遵守游戏规则的要求。因此，这时游戏中的纠纷常常是由于执行游戏规则而引起的……大班儿童往往在好几天内连续做一种有兴趣的游戏，例如，对于有兴趣的竞赛游戏，甚至到了吃饭的时候也不肯中止。”[72]如果在其中加入“共有精神实体”和“娱乐”[72]的因素，那么就与原始社会成员的思维和行为完全“同构”了——“现在(指儿童 5 岁以后)我们经常听他们说：‘我要出去和别的孩子们玩。’孩子再不把他自己当作纯粹的个人，而正开始和集体打成一片……他正开始知道‘我们’一词的表示比以前所设想的‘我’的表示，在现实世界中所具有的更多的分量。”[73]

“游戏是超越儿童生活一切水平的包罗万象的活动。它需要情感、智力、文化、行为。”[74]但是，“现代儿童花很多时间看电视，因此，和其他

儿童游戏的时间少了；精心设计的现代玩具比过去的比较简单的玩具更鼓励儿童独个游戏；现在儿童在子女较少的家庭里长大，和兄弟姐妹游戏的机会相应减少。/不管是什么原因，如果当今的学龄儿童所具备的与人交往的能力比过去的儿童差，那么，家长和教师就必须以不同的方法去适应他们的需要。这是一个值得探索的领域。"[75]"因为在从婴儿发育到成人的过程中，需要重演人类精神财富生发成型的历程的若干重要阶段，正如从受精卵发育成婴儿需要重演人类进化历程中的重要阶段一样。无论精神的成长还是身体的成长，都需要'从头开始'。"[76]应该指出的是，游戏在学龄之后的儿童中还会延续，甚至在16—17岁的高中时代"回光返照"[77]。这可能是一种"补偿"机制，即对于某些缺失了的重演环节，在后来的思维发育的过程中重新"补课"。因此，学校和家长不要过多占用学生的课外时间。

歌谣的娱乐性不同于语言的"学习性"——早期儿童学习童谣时往往忽视其中的韵律，很少有"娱乐"的成分。例如超超在第17个月时学习"小老鼠，上灯台，偷油吃，下不来"，成人说"小老鼠"，他能接说"上灯台"，但是成人说"偷油吃"，他却总是改成"给超超吃"——具有强烈的参与意识，而不顾及韵律的和谐。与此对照，超超在第40个月学说歌谣"小鸭扁嘴巴，河边有鱼虾，小鸭吃得嘎嘎嘎，嘎完就回家"的时候，每读到句尾都加重语气地强调韵脚，很明显地与歌谣内容保持距离，体验着其中的韵律美感。也是在第40个月，超超听笔者拉一段手风琴之后，一定要让笔者再拉风箱，他自己去按琴键，用食指从高音逐次上按，又从低音逐次下按。体验韵律的语言现象既不同于"自我中心的言语"，如"无意义字词的重复"、"独白"、"双人的或集体的独白"[78]，也不同于"社会化的言语"，如"适应性的告知"、"批评"、"命令、请求和威胁"、"提问"、"答复"[78]。娱乐性歌谣的"有意义"性和"非功利"性"说明在'人类

心灵的自然逻辑'之中,蕴含着对于健美和谐的偏爱。"[79]儿童体操和舞蹈的娱乐性是和生理需要结合在一起的——当动作和音律结合在一起而产生快感时,就是娱乐性的。目前也不能否认缺乏韵律感的操作或"劳动"[80]的娱乐性,例如超超在第20个月后就喜爱"扫地"、"剥蚕豆"、"剥花生"等等。"运动"与"动物"具有极为久远的不解之缘,"运动"的快感在古猿或更原始的哺乳动物中就可能存在。

图画是继"化物为奴"之后对于"感知—运动图式"(参见6—1及6—2节)的又一次重要增补——人必须控制"笔",并且使"笔"按照头脑中的构形移动。正如第一次化物为奴必然伴随"突然的理解或顿悟"一样,图画行为的发生也有类似的历程,超超在第39个月的一天,模仿成人用笔,在纸上随手密涂斜线,其中一部分呈平行状,他忽然说道:"下雨啰,下雨啰!"这种情况,不应认为是"儿童画他们所懂得的东西……直接引向他认为的重要事实"[81]。相反,却是根据纸上的构形去想出对应物——重要的是图画动作本身,而不是"把自己的思想戏剧化"[81]。第40个月时,超超对笔的控制有了进步,但是他所画的"圆"总是带一个"尖";他几次询问:"爸爸,这个画得圆吗?"答案都是否定的。终于,他不再询问,大声地说:"桃子!"在这个阶段,虽然他不能"表现出他心中在想什么"[81],但是确实在心中有了想要表现的对象(圆);另一方面,他能根据纸上的图形更改自己的判断——画与作者不是同一的,而是分离的。直到第49个月,超超才通过图画来"表现出他心中在想什么"——无轨电车。在他自己能画无轨电车之前,曾多次请求成人为他画;有一天,他自己画成了一辆,于是就不厌其烦地画了一辆又一辆,画了一张又一张。这个跃迁式的进步或"顿悟"发生在从北京去大同的旅游期间;此外,超超在第13个月说出两字词"乌龟"和"汽车",也发生在接连游览了几个公园之后;这两个"巧合"提示了如下结论:"感知—运动的智慧"不仅"在缺乏语言或象征的功能的情况下"[81]有其不可取代

的作用，而且在人类思维的其他重要阶段上也能够发挥“表象或思维的中介作用”[82]。虽然旅途中的见闻也有不可忽视的作用，但是单纯观听电视却不能起到同样的作用，因此必须考虑到旅途中的各种非日常运动促进了儿童智力。不排除火车或儿童车有节奏的震动对于运动肌肉和按摩神经的良性作用，因为在游览过程中，儿童大部分时间坐在车上。这个结论的重要性不止于儿童思维，它还可以帮助人们理解各种宗教和文明中出现的“仪式”——无论是揖手、叩拜、俯跪、鞠躬、祈祷、以至于“五体投地”，包括近代的宣誓、礼仪等等，在开发民智或统摄人心方面都发挥过重要功能。虽然这种功能曾被独裁者利用，但它本身并不是应该否定的东西，正如独裁者也利用“民族”、“民主”、“科学”等口号一样。

从儿童图画可以推知：原始绘画的产生是一个相当自然的过程——人们用“原始笔”，如竹篾、树枝等在“原始纸”如沙滩、土地上随意涂画，发现了图形与实体的对应，萌生了用图画表现内心所理解的世界的愿望，并且在发展了的感知——运动图式(对笔的控制)的基础上实现了这种愿望。由于这一过程十分自然，所以原始绘画在原始社会中普遍存在。与此相反，文字的产生却相当“偶然”——“旧大陆系统完备的文字，无一不能溯源于”巴比伦、埃及和中国，“好像不是一切民族都生来便会使用文字”和需要文字(见 1—4 节和 2—3 节)。这个史实在儿童思维发育中的重演体现在：绝大多数儿童都必须经过教育和学习才能学会认字和写字(见下节)。

6—5　文字：教育也是重演

“文字是由于经济计算的需要而产生的”，因此，最初的“字”是数字，即并列的线段(见 2—3 节)——如果画十头牛来表示“10”就太繁琐了。并列的线段向文字发展则是由于识别的需要(见 2—4 节)。相反，如

果只记事，不计算，就不需要“字”，因为图画的信息量远远多于简单的文字。显然，在过于优越和过于严酷的自然环境中，都难以产生文字，因为不必要进行数量记录——在过于优越的环境中无需储存，也记不过来；在过于严酷的自然环境中无物可存，无数可记。只有在自然环境适中的地方，记录数量才成为必要，如黄河流域、两河流域、尼罗河流域——大自然周期性地给人们以教训，同时又“让他们有充分的时间恢复元气”[83]——文字的产生确实带有“机遇性”。

绝大多数儿童必须经过教育和学习才能学会认字和写字，这种普遍现象正是“绝大多数民族必须经过交流和输入才会使用文字”这一史实的重演——“不是一切民族都生来便会使用文字”(见 1—4 节和上节)。“正如控制婴儿发育的主要信息荷载在染色体上一样，控制受教育者精神成长的主要信息荷载在任课教师的头脑中。这些信息包括了人类精神财富生发成型的历程中的主要成果，并且指导了有关历程在受教育者头脑中的‘重演’”[84]。这种指导之所以必要，是因为有关历程距离现代太“近”，因此还没有同化到人类的“感知—运动智慧”之中，还不是自然的无师自通的东西；相反，必须“目标明确”[85]、集中注意，才能学到知识——“学习不好，是因为他们没有集中他们的注意到应该注意的东西上去”[86]，“如果没有记忆的意愿，绝大多数学生在记忆上就很难得到进行。”[87]

虽然文字本身难以“自然发生”，但是构型文字的对称性(见 2—5 节)却可能重演：超超在第 53 个月画了一幅画(见图 22，其中的草地、小鸡吃虫和太阳是幼儿园教师教的，其余部分是超超自己添加的)，画的两侧所写的“卜”字镜面对称，而他自己并未意识到这一点：

“这是什么？”(笔者指着图右边的“卜”)

“卜呀，萝卜的卜。”

“谁教你写的？”

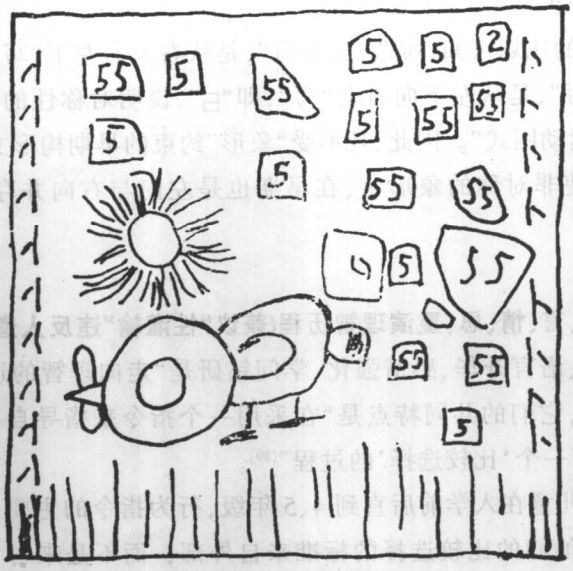


图 22　4 岁 5 个月的儿童画

“妈妈。”

“那这是什么?”(笔者指着图左边的“亻”)

“也是卜呀!”

“这怎么是‘卜’呢?谁教你的?”

超超有些意外,看了看两边的“亻”和“卜”,回答不出来,不好意思地看着笔者笑了笑。

显然,超超“自然地”以纸的中轴线为镜面;或以纸的两条边线为参考线来“写”出他所理解的“字”;正如甲骨文中屡见不鲜的以龟甲中线为界而刻写出的左右反转的文字。不仅如此,对于图 22 中成对的“5”字,超超也有他的理解:

“是 5 分!”

“为什么写了两个?”

“一个正着写，一个反着写！”

从他的比划可知，所谓“正着写”，是从右上向左下“写”，即“5”，所谓“反着写”，是从左下向右上“写”，即“5”，说明对称性的观念渊源于“感知—运动图式”。因此，凡不受“象形”约束的早期构形文字，都是对称的；即使非对称的象形字，在早期也是左向与右向并存(参见 2—5 节)。

6—6　卜、言、情、思：重演理智历程(兼议“性灌输”违反人道)

占卜、语言升华、感情强化、学问钻研是“走向理智的道路”上的 4 个阶段[88]，它们的共同特点是“在采用一个指令来指导自己的行为之前，增加了一个‘比较选择’的过程”[89]。

多数儿童在入学前后直到 4、5 年级，行为指令的主要来源是家长和老师。他们的比较选择的标准来自外部，而不是来自“自己的判断”；正如占卜时代的人们的行为由“玉、瓦、龟甲或骨头上的裂纹”以及“蓍草数目”[90]来决定一样。被遗弃或诱拐的失学儿童“精神上早产(过早中断学业)，”需要依靠“保温箱”(成人教育)才能补上缺失的理智历程[91]。“初入学的儿童最感兴趣的是各种各样的学习过程或学习活动本身，例如，一会儿识字，一会儿计算，一会儿写字……不大注意学习的内容和结果，虽然有时也注意到，但一会儿就忘了。”[92]这与占卜时代人们对于大千世界的变化及其结果的情况十分类似——人们忙于占卜选择的活动本身(形式)：一会儿制作泥板瓦缶，一会敲击，一会儿刻写甲骨，一会儿烧灼，一会儿观察并解释裂纹……不大注意事件的实际关联和发展(内容)。“虽然用现代的眼光看，占卜是一种迷信的举动；但是从精神财富的创造历程来看，占卜却意味着人们从天真时代进入了理智时代”[93]；同样，学龄前后的那一段“儿童时代”对于人生也是极重要的，往往会奠定一个“有教养”或是“缺乏教养”的基础。

从小学5年级(11岁左右)开始,在少年人中,升华了的语言(参见3—4节)逐渐成为一个新的理智之源。“实验研究指出:(儿童)从三年级开始才能真正了解主语和谓语的意义。约从四年级开始,才能自觉地掌握语法结构,如词类、句型等”,到了第5学年则可以“进一步加以综合概括”[94]——语言本身已经可以构成完整的精神生活世界。由于受到青春期的影响(见下文),语言升华阶段的后期还出现了性别差异。这个时期的少年们喜爱听故事、看故事、讲故事。尤其是不少男孩子,对于好的“说书”,可以达到入迷的程度,不但“听”,而且“讲”,好友凑在一起进行生动的回忆与再现,相互应和、相互补充,其热烈程度并不亚于青年人的辩论。与此同时,“故事”,尤其是历史故事或“演义”中的人物和行为准则就为少年们提供了可供比较选择的标准,用来进行价值评估和同类事物的比较(参见3—5节和3—6节)。这“对一般的青少年具有伦理修养、民族认同、树立志向等作用”[95]。应该指出,也有些孩子,尤其是一些女孩子,主要是喜爱听、说身边的事情,如果有教养的父母们能够经常地和他们“像朋友似的谈谈”[96],多听一听他们的“心里话”[97],对于孩子们的修养、价值观以及“在确定目标的时候,既不好高骛远,也不鼠目寸光”[98]等等,必将发生功德无量的影响。相反,如果把孩子们视作“一部不说不道,永远在做作业的机器”[99],动辄“别和我说这个了,去复习功课吧,时间宝贵”[100],那么,对孩子们来说,不仅“不觉得幸福”[100],而且缺失了“比较完备的教育所应该经历的”一个阶段[101]。这个阶段对人生的重要性,决不低于“实物表象”阶段对于“演算”的重要性,缺少必要阶段的孩子“由于从实物演算直接过渡到心算,以致引起困难,学习落后”[102]。“‘望子成龙’的家长们切不要……试图使他们绕过‘天真时代’和‘理智时代’而直上科学之宫”[103],决不应该使他们“为取得好成绩而被迫死用功,从而舍弃了上学读书的本来目的”[104]。

感情强化阶段受到青春期的生理影响,也与文化环境密切相关。青

春期是指“从性成熟的特征开始出现,到性完全成熟的4—5年这样一段时间”[105]女子多数从12—14岁至16—19岁,男子多数从13—15岁至17—20岁。到了这个时期,性别差异和个体差异都成了不可否认的事实[106],“平等”一词不过是“纸上谈兵”(参见3—4节)。值得注意的是:青春期的典型指标“性成熟”本身,也“不像动物那样单纯,不是性一旦成熟便立即产生性交欲……人类的性行为有其社会性……人的意识和目的可以使性行为脱离生理的机制。就是在性行动中,也可能因为只贪图追求性快乐而陷于纵欲;或者相反地实行禁欲,把生命的能量运用于它处。”[107]

“在人的一生中,再也没有像青年时期(即青春期,下同——笔者)那样强烈地渴望被理解的时期了。”[108]“另一方面,“青年期最显著的特征是闭锁性……即使对最亲近的人也很少吐露真情”[108]。这种精神与行为的表面上的矛盾其实是统一在“感情强化”的心理特征之中的。从古文明民族的理智进程来看,感情强化非但不是“恋情”或“性欲”的强化,相反,却是一种对“物欲”的反感和对生命本身的神秘感、困惑感,如老子和德谟克利特(参见5—3节及5—4节),又如“基督教关于人生来就有罪恶的信念与佛学中人生来就有苦痛的认识”[109]。这些史实的“重演”体现在“没有任何人会像青年那样站在遥远的地方呼唤”,“没有任何人会像青年那样深陷于孤独之中”[110]——“作为思春期的否定倾向的一个方面,有一段比较短的总想远远避开异性的时期(大约有半年到一年左右)。这在少女身上表现得更为突出”[111]。如果在这个时期“组织”她们观看“人类的另一半——男性生殖器的结构和功能”[112],简直就是一种违背人道原则的无法忍受的“陪斩”——“两位女生起身离去,紧接着,‘呼啦’一声,一批女生离座而去”[112]。只有缺少情感而且对于发展心理学相当无知的成年人才会指责“女青年的心理承受力还十分微弱”[112]。即使到了“浪漫的恋爱时期”[113],正常的青年男女也不愿意在

公开场合表现出“对人类自身的探索和认识”[114](俗称“厚颜无耻”),相反,“幽会”更受欢迎——人类思维的发育确实需要那么“一种神秘的、奇妙的、难以理解的力量”[115]。把这样一个阶段公开化(不神秘)、日常化(不奇妙)、程序化(易于理解)的作法(不妨称之为“性灌输”),不是“解放”和“自由”,而是“剥夺”和“强奸”,是一种违背人道的作法。无论是打着“科学”、“教育”、还是“关心”的旗号去刺探青春期男女的情感隐秘,都有可能伤害一颗“人”的纯心。家长和教师对于少男少女们的指导,凡涉及敏感内容,都应该单独对话,而且不要“捅破那一层窗户纸”,要讲求语言艺术。宁可失之于“顾左右而言他”,也不应急于求成,单刀直入。如果采用雷同于看待“动物发情期”的目光和语言,往往会使他们感到受了侮辱,失去对长辈的尊敬。总之,要小心地保护青少年的内心深层。家长们应该了解人类文明史上的一个重要现象:凡是能够进步到“文明社会”的民族,都曾经对“性”有约束和禁忌[116]。文明人的青春期的独特性是无可置疑的,“性的内驱力”[117]并不直接导向性行为,而是导向多侧面的“激活”状态。即使人们暂时不能彻底揭示这段历史的“谜底”,但是从重演的角度来看,可以知道那显然与人类的进取心直接相关;因为凡是过早纵欲的青少年,日后都没有显赫的成就。此外,“文明人”都是“社会人”,无不受到一定的文化传统的影响,因此东、西方青春期男女的行为差距相当大[118],难以在短期内互换“参照系”。

语言升华和感情强化是继儿童生理反抗期之后的第二个里程碑——“自我发现”、追求独立[119]。与反抗期“自我膨胀”(见6—3节)不同,少男少女不是向“外”胀,而是向“内”省,可把青春期“规定为与‘儿童期的外界的获得时代’相对应的‘内部的获得时代’”[119]:这常常在青年人之中导致记日记和写诗[119]——重演《易》《诗》时期,《易》或《诗》《书》《礼》时期,其中《书》主要是首领的言行记录,《礼》是大众的言行规范,书与礼相当于少男少女们的师长教诲和社会公德。在青少年的日

记中，也像在《易》中一样，常用升华了的语言记述着充满情感的事件和价值评估(参见 3—4 节与 3—5 节)；而在青少年的诗歌中，也像在《诗经》中一样，充满对于爱情和大自然的理解，以及对于美好的追求和对于不公正的鞭笞。

“记日记是青年某种程度的自我表露……如果不能以一般形式表现他们的热情，通常采取向自己倾吐的方式来消除内在的矛盾。”[120]这与《易》作者写日记的内在需求没有什么不同(参见 1—1 节)。不同之处在于：现代“青年的日记既不同于像问卷解答那样是被迫写出的东西，也不是为了让别人看而写的”[121]，《易》作者虽然也不是解答问卷，但他相信“天帝”会看到他写的东西(参见 1—1 节)；因此，《易》中不存在“自白性与秘密性的矛盾”和“真实性与虚伪性的矛盾”[122]，《易》中没有“加上一些虚构的装饰”，也不是“‘诗与真实’的混合物”[122]——《易》比现代青少年的日记更“真”。虽然如此，《易》和现代少男少女们的日记一样，都不是为了在有生之年加以公开的东西；因此，才会发生原文与帛书的排序差异，以及通行本的编纂(参见 1—2 节、1—4 节，2—1 节、2—6 节及第 3 章)。日记的“隐私性”应该得到尊重，即使孩子的日记无意中摊开在家长的面前，如果不是孩子自己请家长阅读，作家长的都应该主动“回避”。笔者坚信：家长“尊重”自己的孩子，所得到的报偿将是受用不尽的；相反，如果一个家长竟到了要通过“偷看”孩子日记来“知己知彼”的地步，那么他(她)在感情的“战场”上就输定了——百战百殆！

如果说日记是向自己倾吐，那么诗就是向社会呐喊：“我来到这个世界上，/只带着纸，绳索和身影。/……告诉你吧，世界，/我——不——相——信！”[123]其中的“绳索”是对上述的《书》《礼》之类约束的一种理解，由这种理解导致的结论就是“我不相信”，孤独之“影”，跃然“纸”上。诗还用来与友人沟通：“在春天，/你把手帕轻挥，/是让我远去，/还是马上返回？”[124]对于孤独感的补偿，就是“向有具体对象的憧憬发

展"[125]；或向一切引起了感情波澜的事物述说："在我微颤的手心里放下一粒珠贝，/仿佛大海滴下的鹅黄色的眼泪"[126]——"随着向青年期过渡，和自然的关系变得更紧密了，或被自然之美所感动，或变得多情善感，或产生了高尚的情操"[127]。青春期少男少女对于诗的喜爱是"艺术体验"[127]，与上述"自然体验"类似，因文化程度和个性气质的差异而有所不同——注意，从"文字"开始，"重演"往往与教养直接相关(参见上节)。另一方面，凡是在"诗歌"方面有所造诣的人，莫不始自青春期——诗中的妙品无一不是人类在"感情强化"阶段的产物，除了语言升华时期之后的感情强化时代之外，还有"社会的放大谱段"[128]周期性地漂移到"诗歌"之上或诗歌"复兴"的感情强化时代。前者如东方的《诗》经，西方的荷马史诗(参见第4—7节)，后者如东方"屈原的骚体诗歌……乐府与五言诗……唐诗宋词元曲……"[129]，西方的但丁、拜伦、普希金；东西方有所不同，因为东方环境条件相对严酷，必须进行较复杂的权衡[129]。至于其他时期，诗歌的总体水平往往难以达到上述时期，但由于感情强化在青年中的重演，仍然会有比较优秀的篇章闪烁——好的诗作大多产生于青年。除此之外，就只有仰仗于"封存酝酿"了——"感情强化"或"诗人气质"超越青春期存在，这使得成年"诗人"与"世人"产生一定的距离，因为"主观之诗人，不必多阅世。阅世愈浅，则性情愈真，李后主是也"[130]。与此不同，"客观之诗人"是指写小说的作家："不可不多阅世。阅世愈深，则材料愈丰富，愈变化，水浒传、红楼梦之作者是也。"[130]即使是主观的诗人，一旦开了"封存"，也就泄了"真情"，明智者重阅世情、急流勇退；固执者矫情造"诗"，味同嚼蜡；极端者自杀殉情，死葆全真(如拜伦)。除了个人气质所导致的"封存"之外，还有社会性的文化断代(参见1—5节)导致的"封存"，其结果是蓄之既久，其发必捷，本段所引诗句是这两类封存共同酝酿的结果。

在感情强化的高峰期，青少年往往醉心于狂热偏激的"正义"行为，

如中国的红卫兵、西德的红军、美国的嬉皮士等;或是醉心于“非常”心态,如崇拜“英雄”或“明星”等。在“天下兴亡”之时,这种心态和行为有可能在“正道”上发挥,有利于群体的延续,在和平时期,应该把强化的感情引向直面人生与社会的“修身,齐家,治国,平天下”(参见下文)。

随着语言升华和感情强化的发育,“世界各个领域都为青年所注意、评价和体验”[131]——重演学问钻研阶段的理智进程[132]——青年人将思考那些曾经摆在贤哲时期人们面前的问题:世界的本来面目(超越经验,见5—2及5—3节)、人生的意义价值(开发内心,见5—4及5—5节)、“真”和“假”的识别(揭示思表,参见5—6及5—7节)。现代各国都在“德育”的名目下把青少年纳入一种规范性的关于“理智的情操、美的情操、道德的情操和宗教的情操”[133]的教育程序之中——“要求学生遵守”“个人和公民品德”[134],“加强思想政治教育,培养青年善于辨别是非,并且敢于向各种不良的思想和行为进行斗争”[135]。考虑到“重演”的自然性——“伦理修养不只是服从某种‘对我们具有巨大威严和势力的东西’,而且是人的精神发育的一种‘内在要求’”[136],有关教育程序应该减少规范性,增加引导性(如讨论)和思辨性(强调“理解”)。然而,目前的教育系统过于注重“经济效益”[137],分科过早,使得理工农医等科学生常常难以“重演”贤哲们的探索,从而被剥夺了深入理解社会和人生的机会,造成“有些在科技上很有成就的人,在人生中却很幼稚,并且不能承担组织性的工作,其原因就是他们忽视了理智指令”[138]。“那种把工程师看作只为他人解决难题的技术雇佣者的偏见”[139],无异于认为人类社会中应该存在“工蜂”式的脑力劳动者。然而,人类社会不可能像蜂蚁社会那样存在,人类社会需要更深厚的文化上的内在凝聚力(参见6—3节)。总之,从教育系统的“人生效益”和“社会效益”[140]来看,“理工科大学生……必须系统地学习艺术、文学和社会科学……必须了解文化传统,懂得人的价值”。[141]另一方面,文科学生也应该系统地学习数

学、物理、化学和生物学，这四大基础对于文科学生的重要性仅次于相应的文科四大基础，即语言学、心理学、文化学、经济学。

完整的教育应该“重演”人类精神财富生发成型的全部历程——“格物，致知，诚意，正心，修身，齐家，治国，平天下”(《四书·大学》)，参见表6。

表6是人类精神发育谱的文献形式，在中国常称为“经”或“书”，在西方常称为“学”。文献形式经过后人总结而成，由浅入深，但涉及的内容是按图谱中的阶段有序发生的。先期发生的精神财富是后期每一个阶段的基础，可以不依存于后期的精神财富，而后期发生的精神财富必须依存于先期发生的精神财富，不能与先期精神财富相抵触。每一种精神财富都必须有益于人类群体的延续[142]，才会得到群体中多数人的“共鸣”，才会在群体中被“放大”[143]。

表6中的“社会学”不是基础学科，而是综合学科，它与“分析科学”的接合点是“复杂科学”(参见第4—2节至4—7节及5—8节)。中国环境相对严酷，“迫使”学者们较早地跨过其他阶段，直面复杂的社会；西欧的相对宽松的环境到了19世纪才“迫使”学者们直面复杂的社会[144]——

法国的孔德(1789—1857)是“西方近代的孔子”，具有儒家的志向：他把社会学家看成是“人类的教士”，类似于“修身，齐家”，他还研究社会静态“治国”和动态，仅次于“平天下”。“平天下”中的“平”相当于现代的“均衡外交”加上“共同可持续”。儒家不但研究动态，而且参与平衡，使天下太平。西方的斯宾塞(1820—1903)具有进化论思想，把社会看成一个协调的整体，类似于孟子。斯宾塞认为社会改革会打乱自然的进化过程，在这一点上类似于老子和庄子。马克思(1818—1883)也具有进化思想，但是强调社会冲突，类似于韩非子，但在理想目标上类似于墨子。萨姆纳(1840—1910)注重个体或局部细节，类似于杨朱、告子和宋钘。沃德(1841—1910)倾向于用人的知识来引导社会进步，类似于荀

子。法国的迪尔凯姆(1858—1917)把斯宾塞的思想深入到功能层次,类似于西汉董仲舒发展了孟子。迪尔凯姆还对不同群体中的自杀情况进行了统计研究,利用了大量文献,树立了一个研究范例,类似于董仲舒对历史上环境与人事相关性的研究(每样分析),把孔孟学说落实到可操作的层次[145]。德国的韦伯(1864—1920)类似于宋代的朱熹,学识渊博,有心问政;他主张"价值无涉"的研究,也正像朱熹赞成的"天理",是客观的,冷静的。美国芝加哥学派(1940 年前后)的乔治·米德树立了社会心理学,类似于陆九渊(1139—1192)和王守仁(1472—1528)的"心学"。帕克和伯吉斯注重更具体的社会问题,以及罪犯、吸毒者、妓女和少年犯的生活,客观上提高了研究对象的"积极性",产生了"霍桑效应"[146],类似于李贽(1527—1602)对于地位低下或受到诟病的商贩、好财好色、卓文君、有私、势利等进行价值提升(《焚书·又与焦若侯,答邓明府》、《藏书·司马相如传,德业儒臣后论》、《道古录》卷上)。1940—1960 年代初,美国的帕森斯、金利斯·戴维斯、默顿等进一步认识社会中各种结构成分的相互关系,类似于黄宗羲(1610—1695)、顾炎武(1613—1682)、王夫之(1619—1692)。"集中精力完善研究方法和统计技术……原来那种积极行动的迫切感几乎不复存在"的社会学家,类似于乾嘉学派的考据训诂学者,如阎若璩、戴震(1723—1777)、钱大昕、段玉裁、王念孙、王引之、俞樾、黄以周、孙诒让等;"少数派"米尔斯类似于颜元(1635—1704)及其弟子李塨(1659—1733)。20 世纪"60 年代的社会动乱促进了美国社会学中积极行动派传统的复活",类似于清末社会动乱和列强入侵促进了中国社会学的积极行动派,如龚自珍(1792—1841)、魏源(1794—1857)、严复(1852—1921)、康有为(1858—1920)、谭嗣同(1865—1898)、孙中山(1866—1925)、章炳麟(1867—1936)、梁启超(1873—1929)等。1970 年代之后的(美国)社会学,从批评"不平等"逐渐转向"能源不足的社会影响"这样的新问题,类似于中国从"新文化运

动—文化革命——河殇”逐渐转向“节能型的现代社会制度”这样一些时代大问题(参见第 5—8 节)。

对于非社会学专业的学生来说,不必深入每一个支流和学派,却应该理解社会学的源头和归宿;社会学的发源地中国和法国都是大陆型的较大社会,这是源头;社会学应该有益于人类社会的可持续,这是归宿。西方社会学在源头与归宿之间分化出了纯粹社会学与应用社会学,而在中国,一直是“知行合一”。因为中国环境相对严酷,既不允许社会学家“坐而论道”,轻视应用,也不允许社会学家“钻牛角尖”,以偏损全。20 世纪之末,全球性的环境问题和新一轮的“礼崩乐坏”引发了新一代社会学者的思考,完整的教育必须培养社会责任感,直面人生与社会。

表六:完整教育的八个阶段

格物	致知	诚意	正心	修身	齐家	治国	平天下
〈识事物、识字句〉	〈识规律〉	〈弃恶从善〉	〈志向〉	知行合一	组织管理+工程技术		中庸权衡
中:尚书 文字训诂	易经易传 荀子,墨子	孟子 诗经	— 论语	礼记 —	仪礼	周礼春秋,史中书志	社会学 二十五史
西:博物分类说 〈生物学〉	数理化 〈科学史〉	神学 〈心理学	哲学 —〉	新约 〈法律	旧约 —	经济学 —	政治,军事 社会学〉

6—7 小结:“现在”是历史的纵剖面

从文化上来看,现代社会中的正常人,绝不只是“人生百年”之中的那么一个造物,而是漫长的人类文化史的一个缩影。即使是生理基础极为明显的“所谓青年期”,也“是近代文明社会的产物……因为……在未开化社会中,性成熟的征候——第二性征的出现,是举行成年仪式的信号……但在我们现代文明社会中,这种征候的发生”,只不过“是中等教育开始时期的标志……从此以后到自己能够感到成长为成人的期

间，持续着一个漫长的学习和训练时期……而上层阶层和其他阶层相比，由于学历长，所以这个时期(青年期)也长。”[147]此外，“文革”造成的文化断代也使一大批“老三届”中学生延长这个时期，婚龄普遍推迟，而“老四届”大学生较少推迟婚龄，说明婚龄主要与文化需求有关：“在成熟的各阶段和各方面没有充分经历的话，生活的主要方面的满足将一定受到不少损失”，因为“成熟和成长过程中的每一阶段一样，是健康生活的基础”[148]。这与人类社会的情况十分相似：“现在的精神财富是历史的纵剖面——既包含一个较大的‘头部’剖面，即最近发展的科学指令，也包含一个较小的‘尾部’剖面，即初创时代的天真指令，还包括介乎其间的‘腰部’剖面，即古文明中的理智指令。”[149]“科学”既包括“寻找基本因子建立模型”的现代物理化学解剖生理和实验心理，也包括“寻找可测实事系列定位案例”的复杂系统研究。

即使接受过现代高等教育，文科学生和理科学生的知识结构也常各有缺失。由于目前的教育系统过于注重经济效益(参见上节)，大多数文科学生知识结构的剖面中，“头部”或科学素养相当有限，因比例失调而成为“小头大身”；某些学生只能说是“无头剖面”，既无考证辨伪的训练，又无简单统计知识，也不理解“质点”只是一个假设，而“耗散结构”与“浑沌现象”却真实地发生在日常生活中。反之，大多数理工科学生，则是“腰部”或理智训练太少，犹如“细腰蜂”的剖面。有些工科学生甚至是“头部有伤的细腰蜂”——他们只理解与工程技术操作相关较密的那部分“数理化生”，只重视短期效益，不关心复杂系统。目前的弥补方法是跨学科接受成人教育：“在高等教育远未普及的社会中，或在虽普及但课程设置过于狭窄的情况下，成人教育是使社会成员在精神上能够健康成长的重要途径”[150]。

认识到人类个体的思维发育“重演”人类整体的文明进程，不仅对于个体与整体的对比“补缺”研究大有裨益(参见 6—2、6—3、6—4 节)，

而且促使人们寻求更合理更健康的教育体制。能否准确认识重演现象的关键在于:从不同种族,尤其是从差异较大的东、西方两类文明中概括出人类文明自然进程中的各个阶段(参见第二、四、五章)。只有这样,重演的历程才有了可靠的对比依据或"参照系"。相反,如果只限于"使一个种族"或使西方若干种族"变得十分成熟"的那些文化历程,那么"个体的发展复演(宜译为'重演',以与生物学术语统一——笔者)种族的发展的理论"就难免被否定[151]。例如,如果只把"过程思辨"作为大哲期之前的思维阶段,那么显然不适于东方种族(参见第四章);然而一旦概括出"过程思辨"与"类比思辨"标志着"二维平面思维"这样一个必然阶段,那么无论是哪一个文明种族,就概莫能违了。再如,如果只把从认识自然所抽象出的"逻各斯"和"存在物"(见 5—3 节)作为大哲期的早期范畴,那么就不适于东方——"道"是从"北辰""上德"引出来的(见 4—2 节和 5—1 节);然而一旦概括出"道"、"逻各斯"、"存在物"都标志着"超越经验"(见 5—2 及 5—3 节)这样一个必然阶段;被重演的"参照系"就牢靠得多了。同样,虽然东方不强调"恨"(见 5—5 节),而且"慈"在"爱"先,但是一旦概括出"慈"与"爱恨"同属内心世界(见 5—4 及 5—5 节),也就使人们对于人类思维进程的必然性无可怀疑了。反过来,如果限于东方种族的文化之内,也难免露出破绽,例如把𝌆说成手指的象形(见 2—3 节),对于拼音文化的种族来说就不适用,然而一旦概括出东方的横向刻划与古埃及的纵向刻划异曲同工,只与文字书写顺序相关,见 2—3 节),人类文明进程的内在统一性就昭然若揭了——由"经济计算的需要"而产生数字,进而形成文字(见 2—3 节;这一过程的机遇性使得有关历程的重演不是在儿童中"自然"形成文字能力,而是必须接受教育(见 6—5 节)。

参照系的可靠性还与它本身的真确性及完整性相关。例如,把"制造工具"作为人的初始特征就不真确,只有认识到"化物为奴"或"占有

观念”的合理性(见 2—2 节),儿童的重演现象才有了可靠的对比依据(见 6—2 节)。再如“上度卜辞,下出诸子”的《易》,对于人类文明进程的完整研究具有无以伦比的意义(见第一、三章及 4—7 节)——它既体现了人类思维从简单、具体、切身到复杂、抽象、概括的进展(见 3—1 及 3—2 节),又记录了其他文献所缺失的语言升华、价值评估、同类比较等阶段(见 3—4、3—5、3—6 节),还以“日记”这一特殊文体显示了感情的强化,显示了人类思维“青春期”(参见上节)的到来。因此,在这里,值得把 1—3 节对于《易》的礼赞重复一遍:

它对于今人的价值不但没有减少,却在某种意义上增加了——人类越是远离自己的童年和少年,就越是珍惜它们:不仅仅回忆令人眩目的昨日,而且为了发掘出滋养今天的源泉,还为了那些属于明天的儿童和少年!

参考文献:

〔1〕书同第 4 章〔47〕,第 10 页。

〔2〕〔8〕〔31〕〔32〕书同第 2 章〔51〕,第 15 页,第 505 页,第 516 页,第 329 页。

〔3〕〔4〕〔5〕〔6〕〔7〕〔9〕〔10〕〔11〕〔12〕〔13〕〔14〕〔15〕〔17〕〔36〕〔46〕〔47〕〔60〕〔82〕J.皮亚杰.B.英海尔德,《儿童心理学》,商务印书馆 1980 年版,第 5 页,第 8 页,第 7 页,第 8 页,第 7—9 页,第 9—10 页,第 10—11 页,第 11 页,第 6 页,第 5、13 页,第 12 页,第 13 页,第 13 页,第 43 页,第 24 页,第 69、67 页,第 15 页,第 5—6 页。

〔16〕〔18〕〔19〕〔25〕〔38〕〔43〕〔44〕〔45〕〔48〕〔52〕〔56〕〔67〕〔76〕〔79〕〔83〕〔84〕〔85〕〔88〕〔89〕〔91〕〔93〕〔95〕〔98〕〔101〕〔103〕〔109〕〔128〕〔132〕〔136〕〔137〕〔138〕〔140〕〔149〕〔150〕书同第 1 章〔5〕,第 159—160 页,第 25—26 页,第 145 页,第 52、210 页,第 25—26 页,第 26 页,第 207—208 页,第 26 页,第 92 页,扉页及第 28—29,99—100 页,第 202—203 页,第 28—29 页,第 44 页,第 29 页,第 207—209 页,第 156 页,第 157 页,第 30、122—123 页,第 30 页,第 30 页,第 30 页,第 45 页,第

46页，第47页，第47页，第119页，第181、184页，第123页，第45页，第160—161、98页，第54页，第165—167、157—160页，第175—185页，第47—48页，第170页。

〔20〕〔21〕〔22〕南开大学　武汉大学　复旦大学　四川大学编：《普通生物学》，高等教育出版社1983年版，第371、372页，第55页，第56—58页。

〔23〕这里引述了笔者论文《重演律在细胞分裂中的应用和平行进化论初探》中的部分结论。

〔24〕(美)马丁·哈威特：《天体物理学概念》，科学出版社1981年版，第58页。

〔26〕〔42〕(美)R.M.利伯特等(1974)：《发展心理学》，人民教育出版社1983年版，第295页，第252—290页，第572页。

〔27〕〔29〕〔30〕〔49〕〔53〕〔54〕〔55〕〔61〕〔70〕〔71〕〔72〕〔80〕〔92〕〔94〕〔102〕〔135〕朱智贤：《儿童心理学》，人民教育出版社1980年版，第112页，第110页，第112—113页，第201页，第133—134页，第132页，第145页，第213页，第161页，第162页，第162、160页，第167—169页，第249页，第277—278页，第256页，第477页。

〔28〕〔41〕(美)斯蒂芬·雷哈：《婴儿智力开发100例》，天津人民出版社1984年版，第91、71页，第191页。

〔33〕斯特拉·布鲁尔：《黑猩猩重返原野》，北京：科学出版社，1982年，第79页。

〔34〕北京师范大学　东北师范大学　西南师范大学　陕西师范大学编：《普通心理学》，陕西人民教育出版社1982年版，第81、82页。

又参见《普通心理学》下册，曹日昌主编，人民教育出版社1979年版，第6—7页。

〔35〕〔37〕(美)H.弗林斯、M.弗林斯：《动物的通讯》，科学出版社1981年版，第10—22、40—123页，第72—78页。

〔39〕〔59〕书同第1章〔3〕，第929页，第77、131、254—296、307页。

〔40〕张祥平：《用当代科学探索人类精神财富的创造历程》，载《河北学刊》1984年第5期第98—102页。

〔50〕(美)伯顿·L·怀特(1978)：《一生的头三年》，北京出版社1987年版，第

157—158 页("两岁这一年"是指 1—2 岁,见第 155 页;但笔者观察的中国儿童应在 2—3 岁,见正文)。

〔51〕(英)珍妮·古多尔:《黑猩猩在召唤》,科学出版社 1980 年版,第 130—141 页。

又见(日)小原秀雄:《动物的故事》,新华出版社 1980 年版,第 162 页。

〔57〕(美)古德伊洛弗:《发展心理学》上册,贵州人民出版社 1980 年版,第 231 页。

〔58〕书同第 2 章〔25〕,第 223、233、256、258—259、294、316、321、327 等页。

〔62〕〔63〕〔64〕〔65〕〔68〕〔69〕〔74〕〔75〕(美) 黛安·E·帕普利　萨莉·W·奥尔兹(1975):《儿童世界　从婴儿期到青春期》上册,人民教育出版社 1981 年版,第 419 页,第 420 页,第 419 页,第 421 页,第 427 页,第 425 页,第 429 页,第 428 页。

〔66〕《七项特别智能:事业成功的关键》,载《参考消息》1988 年 11 月 26 日第 2 版;又见书〔16〕第 197—199、209—210 页。

〔73〕〔81〕〔86〕〔87〕〔117〕〔148〕(美)古德伊洛弗:《发展心理学》下册,贵州人民出版社 1981 年版,第 2—3 页,第 9 页,第 37 页,第 36 页,第 77 页,第 113 页。

〔77〕张晖:《捉迷藏》,载《北京晚报》1988 年 9 月 24 日第 6 版。

〔78〕(瑞士)让·皮亚杰(1923):《儿童的语言与思维》,文化教育出版社 1988 年版,第 23—25 页。

〔90〕〔146〕书同第 1 章〔37〕,第 55—59 页,第 30—33 页。

〔96〕〔100〕杨薇颖:《看着我的眼睛》,载《北京晚报》1988 年 11 月 5 日第 6 版。

〔97〕〔99〕李焱:《不耐烦的爸爸妈妈》,载《北京晚报》1988 年 10 月 22 日第 6 版。

〔104〕《青少年走上歧途原因何在》,载《参考消息》1988 年 9 月 6 日第 3 版。

〔105〕〔107〕〔111〕〔113〕〔119〕〔120〕〔121〕〔122〕〔125〕〔127〕〔131〕〔133〕〔147〕(日)依田新主编:《青年心理学》,知识出版社 1981 年版,第 14 页,第 14—15 页,第 22 页,第 24 页,第 10、8;10、67 页,第 4—5 页,第 4 页,第 5 页,第 68、70 页,第 73—74 页,第 11 页,第 86—90 页,第 165—169 页。

〔106〕书同〔105〕第 16 页,又见书〔73〕第 62—63、65—76 页。

〔108〕〔110〕斯普兰格:《青年心理学》,引自书〔105〕第 1 页。

〔112〕〔114〕《影片〈生命的奇迹〉吓走大半少女》,载《生活周刊》1988 年 8 月 7 日,引自《报刊文摘》1988 年 8 月 16 日第 3 版。

〔116〕布雷多克(1961):《婚床　世界婚俗》,三联书店 1986 年版,第 188—199、27—30、36—41 页(广义性禁忌则在非"文明"社会中也存在,见佛洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社 1986 年版,第 15、27 页),另参见文献〔90〕第 23—33 页。

〔118〕书同〔105〕第 28—31 页,又见书〔73〕第 78—82 页。

〔123〕北岛:《回答》,载《诗刊》1979 年 3 月号,引自《朦胧诗精选》,华中师范大学出版社 1986 年版,第 1 页。

〔124〕顾城:《别》,载《星星》1980 年 3 月号,引书同〔123〕第 33 页。

〔126〕舒婷:《珠贝——大海的眼泪》,载《福建文学》1980 年 1 月号,引书同〔123〕第 19 页。

〔129〕见文献〔16〕第 184—185 页,以及张祥平:《正打歪着,不如歪打正着——杨帆新著评述》,载《管理世界》1999 年第 2 期第 214 页。

〔130〕王国维:《人间词话·17》载《蕙风词话·人间词话》,人民文学出版社 1982 年版,第 198 页。

〔134〕《美国要求学生的个人与公民品德》,载《社会科学报》1987 年 4 月 23 日,引自《文摘报》1987 年 5 月 14 日第 6 版。

〔139〕〔141〕《麻省理工学院学生必须选修文科课程》,载《科技日报》1987 年 6 月 17 日,引自《文摘报》1987 年 6 月 25 日第 3 版。

〔142〕同第三章文献〔41〕。

〔144〕罗伯逊:《社会学》,北京:商务印书馆,1990 年,第 16~21 页。

〔145〕蒋庆:《公羊学引论》,沈阳:辽宁教育出版社,1995 年,第 14、36 页。

〔151〕G.S.Hall (1904): 《Adolescence Volumell》New York D.Appieton and Company1907 pp55—56。

又见书〔105〕第 2 页。

附 录

易

周初无名氏

目录(原文、通行本、帛书,序号分注于标题的右侧、左下、左上)。

33/2 ䷀ 1
1/1 乾 37
1/1 鍵 37
39/24 復 2
33/2 坤 1
2/12 婦、垘33
37/7 師 3
23/3 屯 18
3/33 掾 36
35/15 嗛 4
13/4 蒙 27
4/10 禮 40
34/11 泰 5
18/5 需 21
5/6 訟 35
40/46 登 6
5/6 訟 35
6/13 同人 39
38/36 月夷 7
37/7 師 3
7/25 無孟 34
36/19 林 8
19/8 比 17
8/44 狗 38
27/16 餘 9
58/9 小畜 45
9/52 根 28
25/51 辰 10
4/10 履 40
10/26 泰畜 29
30/40 解 11
34/11 泰 5
11/23 剝 25
28/62 少過 12
2/12 否 33
12/41 損 32
26/34 泰壯 13
6/13 同人 39
13/4 蒙 27
32/32 恒 14
50/14 大有 53
14/22 縶 31
31/55 豊15
35/15 謙 4
15/27 頤 26
29/54 歸妹 16
27/16 豫 9
16/18 箇 30
19/8 比 17
47/17 隨 58
17/29 習贛 19
23/3 屯 18
16/18 蠱 30
18/5 襦 21
17/29 習贛 19
36/19 臨 8
19/8 比 17
20/39 蹇20
59/20 觀 41
20/39 蹇20
18/5 襦 21
55/21 噬嗑 50
21/60 節 24

24/48 井 22
22/63 睽濟 23
21/60 節 24
11/23 剝 25
15/27 頤 26
13/4 蒙 27
9/52 根 28
10/26 泰蓄 29
16/18 箇 30
14/22 繫 31
12/41 損 32
2/12 婦、垛33
7/25 無孟 34
5/6 訟 35
3/33 掾 36
1/1 鍵 37
8/44 狗 38
6/13 同人 39
4/10 禮 40
59/20 觀 41
64/42 益 42
62/59 渙 43
60/53 漸 44
58/9 少蔵45
57/57 箅 46
63/37 家人 47
61/61 中復 48
51/33 滔49
14/22 賁 31
11/23 剝 25
39/24 復 2
7/25 无妄 34
10/26 大畜 29
15/27 頤 26
48/28 大過 62
17/29 坎 19
49/30 離 55
44/31 咸 60
32/32 恒 14
3/13 邂36
26/34 大壯 13
51/35 晋 49
38/36 明夷 7
63/37 家人 47
53/38 睽 56
20/39 蹇 20
30/40 解 11
12/41 損 32
64/42 益 42
42/43 夬61
8/44 姤 38
43/45 萃 57
40/46 升 6
45/47 困 59
24/48 井 22
46/49 革 63
22/63 睽济 23
23/3 屯 18
24/48 井 22
25/51 辰 10
26/34 泰壯 13
27/16 餘 9
28/62 少過 12
29/54 歸妹 16
30/40 解 11
31/55 豊15
32/32 恒 14
33/2 巛 1
34/11 泰 5
35/15 嗛 4
36/19 林 8
37/7 師 3
38/36 月夷 7
39/24 復 2
40/46 登 6
41/58 奪 64
42/43 夬61
43/45 卒 57
44/31 欽 60
45/47 困 59
45/49 勒 63
47/17 馬徒、隋 58
48/28 泰過 62
49/30 羅 55

$^{55}_{21}$筮 50　$^{56}_{50}$鼎 54　$^{50}_{14}$大有 53
$^{54}_{64}$未濟 51　$^{25}_{51}$震 10　$^{51}_{35}$晉49
$^{52}_{56}$旅 52　$^{9}_{52}$艮 28　$^{52}_{56}$旅 52
$^{50}_{14}$大有 53　$^{60}_{53}$漸 44　$^{53}_{38}$乖 56
$^{56}_{50}$鼎 54　$^{29}_{54}$歸妹 16　$^{54}_{64}$未濟 51
$^{49}_{30}$羅 55　$^{31}_{35}$豐 15　$^{55}_{21}$筮 50
$^{53}_{38}$乖 56　$^{52}_{56}$旅 52　$^{56}_{50}$鼎 54
$^{43}_{43}$卒 57　$^{57}_{57}$巽 46　$^{57}_{57}$箕46
$^{47}_{17}$馬徒、隋 58　$^{41}_{58}$兑 64　$^{58}_{9}$少藏45
$^{45}_{47}$困 59　$^{62}_{59}$涣 43　$^{59}_{20}$觀 41
$^{44}_{31}$欽 60　$^{21}_{60}$節 24　$^{60}_{53}$漸 44
$^{42}_{43}$央 61　$^{61}_{61}$中孚 48　$^{61}_{61}$中復 48
$^{48}_{28}$泰過 62　$^{28}_{62}$小過 12　$^{62}_{36}$涣 43
$^{46}_{49}$勒 63　$^{22}_{63}$既濟 23　$^{63}_{37}$家人 47
$^{41}_{58}$奪 64　$^{54}_{64}$未濟 51　$^{64}_{42}$益 42

注:通行本分为上下二篇,上篇从$^{1}_{1}$乾 37 到$^{49}_{30}$离 55,下篇$^{44}_{31}$咸 60 到$^{54}_{64}$未济 51。带序号的小标题是笔者所加,除标题及易混淆字之外,基本使用简化字。括号中为通行本用字,(□)表示通行本无此字,□(　)表示帛书中无括号中的字。对于字义明确的帛书常用字(如"上六"或"上九"在帛书中为"尚六"或"尚九")仍依通行本。此外,由于帛书中有许多字书中没有的字(正如甲骨文中的许多字后来被废弃了,这也从另一方面说明帛书版本早于通行本),以下原文仅供参考。需要说明一点:通行本中各家争论较大及牵强附会的文句,往往含有不同于帛书的用字。

$^{33}_{2}$巛(坤)

䷁ 巛($^{坤下}_{坤上}$坤)元亨,利牝马之贞。君子有攸往,先迷后得主,利。西南得朋,东北亡(丧)朋。安贞吉。

初六　礼(履)霜,坚冰至。

六二　直、方、大,不习,无不利。

六三　合(含)章可贞。或从王事,无成,有终。

六四　括囊,无咎,无誉。

六五　黄常(裳),元吉。

上六　龙战于野,其血玄黄。

迵(用)六　利永贞。

$\frac{39}{24}$復 2

䷗ 复(震下坤上　复):亨,出入无疾,堋(朋)来无咎,反复其道,七日来复,利有攸往。

初九　不远,复;无提(祗)悔,元吉。

六二　休,复,吉。

六三　编(频),复,厉,无咎。

六四　中行,独复。

六五　敦,复,无悔。

上六　迷,复,凶,有兹(灾)省(眚);用行师,终有大败,以其国君,凶,至□(于)十年弗(不)克正(征)。

$\frac{37}{7}$師 3

䷆ 师(坎下坤上　师):贞,丈人吉,无咎。

初六　师出以律,不(否)臧凶。

九二　在师中,吉,无咎,王三汤(锡)命。

六三　师或舆(舆)尸(尸),凶。

六四　师左次,无咎。

六五　田有禽,利,执言,无咎。长子率(帅)师,弟子舆尸(尸),贞凶。

上六　大人(□)君有命,启(开)国承家,小人勿用。

$^{35}_{15}$嗛(谦)4

䷎ 嗛(艮下坤上 谦):亨,君子有终。

初六　嗛嗛(谦谦),君子用涉大川,吉。

六二　鸣,嗛(谦),贞吉。

九三　劳,嗛(谦),君子有终,吉。

六四　无不利,诜(拂),嗛(谦)。

六五　不富,以其邻利,用侵伐,无不利。

上六　鸣,嗛(谦),利;用行师,征邑国。

$^{34}_{11}$泰 5

䷊ 泰(乾下坤上 泰):小往大来,吉,亨。

初九　孚(拔)茅(茅),茹以亓(其)胃(彙),征吉。

九二　抱(包)妄(荒),用冯河,不暇(遐)遗,弗(朋)忘(亡),得,尚于中行。

九三　无平不波(陂),无往不复,根(艰);贞,无咎,勿血(帛书残缺,依帛书通例补)(恤)其复(孚),于食有福(帛书残缺)。

六四　翩翩,不富,以其邻;不戒,以复(帛书残缺,依帛书通例补)(孚)。

六五　帝乙归妹,以齿(祉),元吉。

上六　城复于湟(隍),勿用师。自邑告命,贞闷(吝)。

$^{40}_{46}$登(升)6

䷭ 登(巽下坤上 升):元亨,利(用)见大人,勿血(恤)南正(征),吉。

初六　允登(升),大吉。

九二　复(孚)乃利,用礿(禴),无咎。

九三　登(升)虚邑。

六四　王用芳(帛书残缺,依帛书通例补)(亨)于歧山,吉,无咎。

六五　贞吉登(升)阶。

上六　冥登(升),利,于不息之贞。

$\frac{38}{36}$月(明)夷 7

䷣　月夷(离下坤上　明夷):利根(艰)贞。

初九　朙(明)夷于蜚(飞),垂其左(通行本无"左"字)翼。君子于行,三日不食,有攸往。主人有言。

六二　朙(明)夷,夷于左股。用撜(拯),马牡(壮),吉。

九三　朙(明)夷,夷(通行本无"夷"字)于南守(狩),得其大首。不可疾,贞。

六四　朙(□)夷(□),夷(人)于左腹,获。朙(明)夷,之心,于出门廷(庭)。

六五　箕子之,月(明)夷,利,贞。

上六　不朙(明)海(晦),初登于天,后入于地。

$\frac{36}{19}$林(临)8

䷒　林(兑下坤上　临):元亨,利贞,至于八月,有凶。

初九　禁(咸)林(临),贞,吉。

九二　禁(咸)林(临),吉,无不利。

六三　曰(甘)林(临),无攸利。既忧之,无咎。

六四　至林(临),无咎。

六五　知林(临),大君之,宜,吉。

上六　敦林(临),吉,无咎。

$\frac{27}{16}$餘(豫)9

䷏ 馀(坤下震上　豫):利建侯,行师。

初六　鸣,馀(豫),凶。

六二　疥(介)于石,不终日,贞,吉。

六三　杆(盱)馀(豫),悔。迟有悔。

九四　穴(由)馀(豫),大,有得。勿疑傰(朋)甲(盍)谗(簪)。

六五　贞,疾(吉)。恒,不死。

上六　冥馀(豫)。成或(有)谕(渝),无咎。

$\frac{25}{51}$辰(震)10

䷲ 辰(震下震上　震):亨—辰(震)来朔朔(泉虎泉虎),芙(笑)言亚亚(哑哑),辰(震)敬(惊)百里,不亡(丧)钋(匕)觞(鬯)。

初九　辰(震)来朔朔(泉虎泉虎),后芙(笑)言亚亚(哑哑),吉。

六二　辰(震)来厉。意(億)亡(丧)贝。齎(躋)于九陵,勿遂(逐)。七日得。

六三　辰(震)疏疏(苏苏),辰(震)行無(无)省(眚)。

九四　辰(震)遂,泥。

六五　辰(震)往,来,厉。意(億)无亡(丧),有事。

上六　辰(震)眚(索)眚(索),视懼懼(矍矍),正(征)凶。辰(震)不于其家(躬),于其邻,往(□)无咎。闽(婚)诟(媾)有言。

$\frac{30}{40}$解 11

䷧ 解(坎上震下　解):利西南。无所往,其来复,吉。有攸往宿(夙),吉。

初六　无咎。

九二　田获三狐，得黄矢。贞吉。

六三　负且乘，致寇至，贞闱(吝)。

九四　解其(而)栺(拇)，朋(朋)至，比(斯)复(孚)。

六五　君子维，有解，吉。有复(孚)，于小人。

上六　公用射，隼(隼)于高庸(墉)之上，获之，无不利。

28/62 少(小)过 12

䷽ 少过(艮下震上　小过)，亨利贞：可小事，不可大事。翡(飞)鸟，遗之音不宜上，宜下。泰(大)吉。

初六　翟(飞)鸟以凶。

六二　过其祖，愚(遇)其比(妣)；不及其君，愚(遇)其仆(臣)，无咎。

九三　弗过，仿(防)之。从或臧(戕)之，凶。

九四　无咎。弗过，愚(遇)之。往厉必革(戒)。勿用永贞。

六五　密云不雨，自我西茭(郊)。公射(弋)，取皮(彼)在穴。

上六　弗愚(遇)，过之。翟(飞)鸟，罹(离)之，凶，是谓兹(灾)省(眚)。

26/34 泰(大)壮 13

䷡ 泰壮(乾下震上　大壮)：利贞。

初九　壮于止(趾)，正(征)凶，有复(孚)。

九二　贞吉。

九三　小人用壮，君子用亡(罔)，贞厉。羝羊触藩，羸其角。

九四　贞吉，悔亡。藩(藩)块(决)不羸，壮于泰(大)车(舆)之缚(辕)。

六五　亡(丧)羊于易，无悔。

上六　羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，根(艰)则吉。

32/32恒 14

䷟ 恒(巽下震上 恒):亨。无咎,利贞。利有攸往。

初六 复(浚)恒,贞凶,无攸利。

九二 悔亡。

九三 不恒其德,或承之羞,贞闿(吝)。

九四 田无禽。

六五 复(恒)其德,贞:妇人吉,夫子凶。

上六 复(振)恒,凶。

31/55豐(丰)15

䷶ 豐(离下震上 丰):亨,王叚(假)之,勿忧,宜日中。

初九 愚(遇)其肥(配)主,唯(雖)旬无咎,往有尚。

六二 豐(丰)其剖(蔀),日中见斗。往得疑疾,有复(孚)洫(发)若,□(吉)。

九三 豐(丰)其蔽(沛),日中见茉(沫)。折其右弓(肱),无咎。

九四 豐(丰)其剖(蔀),日中见斗,愚(遇)其夷主,吉。

六五 来章,有复(庆)举(誉),吉。

上六 豐(丰)其屋,剖(蔀)其家,闺(阋)其户,哭(阒)其无人,三岁不遂(觌),凶。

29/54归妹 16

䷵ 归妹(兑下震上 归妹):正(征)凶,无攸利。

初九 归妹以弟(娣),跛能利(履),正(征)吉。

九二　眇能视，利幽人□(之)贞。

六三　归妹以嬬(须)，反归以荼(娣)。

九四　归妹衍(愆)期，迟归有时。

六五　帝乙归妹，其君之袂不如其荼(娣)之快(袂)良。日(□)月既(几)望(望)，吉。

上六　女承筐，无实。士刲羊，无血。无攸利。

19/8 比 17

䷇ 比(坤下坎上　比)：吉，原筮元永贞；无咎。不宁方来，后，夫凶。

初六　有复(孚)比之，无咎。有复(孚)缶(盈)缶，冬(终)米或(有)池(它)，吉。

六二　比之自内，贞吉。

六三　比之非(匪)人。

六四　外比之，贞吉。

九五　显比，王用三驱，失前禽。邑人不戒(诫)，吉。

上六　比□(之)无首，凶。

23/3 屯 18

䷂ 屯(震下坎上　屯)：元亨，利贞。勿用有攸往，利律(建)侯。

初九　半(磐)远(桓)，利居贞。利建侯。

六二　屯如邅(遭)如，乘马烦(班)如，非(匪)寇，闽(婚)厚(媾)。女子贞，不字，十年乃字。

六三　即鹿毋(无)华(虞)唯(惟)，入于林中，君子几不如舍，往吝(吝)。

六四　乘马烦(班)如，求闽(婚)厚(媾)，往。吉，无不利。

九五　屯其膏：小，贞吉；大，贞凶。

上六　乘马烦(班)如，汲(泣)血连(涟)如。

17/29习赣(坎，通行本无“习”)19

䷦ 习赣(坎下坎上　坎)：有复(孚)，褴(维)心，亨。行有尚。

初六　习赣(坎)，入口(于)坎阎(窗)，凶。

九二　赣(坎)有沈(险)，求少(小)得。

六三　来之赣(坎)，赣(坎)唸(险)且讥(枕)。入口(于)坎阎(窗)，勿用。

六四　奠(樽)酒巧(篡)讬(贰)，用缶入(纳)药(约)，自牖，终无咎。

九五　赣(坎)不缄(盈)，堪(祇)既平，无咎。

上六　系(係)用讳(徽)纆(缠)，亲(寘)之(口)于蔮(丛)勒(棘)，三岁弗(不)得，凶。

20/39蹇(蹇)20

䷦ 蹇(艮下坎上　蹇)：利西南，不利东北。利见大人，贞吉。

初六　往蹇(蹇)，来舆(誉)。

六二　王臣蹇蹇(蹇蹇)，非(匪)躬之故。

九三　往蹇(蹇)，来反。

六四　往蹇(蹇)，来连。

九五　大蹇(蹇)，徜(朋)来。

上六　往蹇(蹇)，来石(硕)，吉。利见大人。

18/5襦(需)21

䷄ 襦(乾下坎上　需)：有复(孚)，光亨，贞吉，利涉大川。

初九　襦(需)于茭(郊),利。用恒,无咎。
九二　襦(需)于沙,少(小)有言,冬(终)吉。
九三　襦(需)于泥,致寇至。
六四　襦(需)于血,出自穴。
九五　襦(需)于酒食,贞吉。
上六　入于穴,有不楚(速)□(之)客三人来,敬之,终吉。

$^{24}_{48}$井 22

䷯ 井(巽下坎上　井):芭(改)邑不芭(改)井,无亡(丧)无得。往来井,井汔(汽)。至,亦未汲(缫)井。羸(赢)其刑(□)缾(瓶),凶。
初六　井泥不食,旧井无禽。
九二　井渎(谷)射付(鲋),唯(瓮)敝句(漏)。
九三　井芷(渫)不食。为我心塞(恻)。可用汲,王明并受其福。
六四　井椒(甃),无咎。
九五　井戾(洌)、寒,湶(泉)食。
上六　井收勿幕,有复(孚),元吉。

$^{22}_{63}$既(既)濟 23

䷾ 既济(离下坎上　既济):亨,小利,贞,初吉,冬(终)乳(乱)。
初九　拽(曳)其纶(轮),濡其尾,无咎。
六二　妇亡(丧)其发(茀),勿遂(逐),七日得。
九三　高宗伐鬼方,三年克之,小人勿用。
六四　襦(繻)有衣茹(袽),冬(终)日戒。
九五　东邻杀牛以祭(通行本无"以祭"),不如西邻之禴(禴)祭,实受其福。吉(□)。

上六　濡其首，厉。

$^{21}_{60}$節 24

䷻ 节(兑下坎上　节)：亨，枯(苦)节不可贞。

初九　不出户牖(庭)，无咎。

九二　不出门庭，凶。

六三　不节若，则嗟若，无咎。

六四　安节，亨。

九五　甘节，吉，往有尚。

上六　枯(苦)节，贞凶，悔亡。

$^{11}_{23}$剥(剥)25

䷖ 剥(坤下艮上　剥)：不利有攸往。

初六　剥(剥)臧(床)以足蔑(蔑)，贞凶。

六二　剥(剥)臧(床)以辩(辨)蔑(蔑)，贞凶。

六三　剥(剥)□之，无咎。

六四　剥(剥)臧(床)以肤，凶。

六五　贯鱼食(以)宫人笼(宠)，无不利。

上九　石(硕)果不食，君子得车(舆)，小人剥(剥)芦(庐)。

$^{15}_{27}$颐 26

䷚ 颐(震下艮上　颐)：贞吉，观颐，自求口实。

初九　舍而(尔)灵龟，观我拖(朵)颐，凶。

六二　曰(□)颠颐，拂(拂)经于北(丘)颐，正(征)凶。

六三　拂(拂)颐，贞凶。十年勿用，无攸利。

六四　颠颐，吉。虎视沈沈(耽耽)，其容(欲)笛笛(逐逐)，无咎。
六五　拂(拂)经，居。贞吉，不可涉大川。
上九　由颐，厉，吉。利涉大川。

$^{13}_{4}$蒙 27

䷃ 蒙(坎下艮上　蒙)：亨，非(匪)我求童蒙，童蒙求我。初筮，吉(告)再，参(三)渎(渎)，渎(渎)即(则)不吉(告)，利贞。
初六　废(发)蒙，利。用刑人，用说，桎梏已(以)往，阇(吝)。
九二　枹(包)蒙，吉。入(纳)妇，吉。子克家。
六三　勿用取，女见金，夫不有躬(躬)，无攸利。
六四　困蒙，阇(吝)。
六五　童蒙，吉。
上九　击蒙，不利为寇，利御寇。

$^{9}_{52}$根(艮)28

䷳ 根(艮下艮上　艮)：其北(背)不获(获)其身，行其庭不见其人，无咎。
初六　根(艮)其止(趾)，无咎，利永贞。
六二　根(艮)其肥(腓)，不登(拯)其随，其心不快。
九三　根(艮)其限，列其肥(夤)，厉，薰心。
六四　根(艮)其躬(身)，口(无)口(咎)。
六五　根(艮)其胶(辅)，言有序，悔亡。
上九　敦根(艮)，吉。

$^{10}_{26}$泰(大)蓄(畜)29

䷊ 泰蓄(乾下艮上　大畜)：利贞。不家食，吉。利涉大川。

初九　有厉，利己。

九二　车(舆)说缚(辐)。

九三　良马逐(逐)，利根(艰)贞，曰闲(闲)车(舆)卫，利有攸往。

六四　童牛之鞰(牿)，元吉。

六五　哭(豶)豕(豕)之牙，吉。

上九　何天之衢(衢)，亨。

16/18箇(蛊)30

䷑ 箇(巽下艮上　蛊)：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

初六　榦(幹)父之箇(蛊)，有子，巧(考)无咎。厉，终吉。

九二　榦(幹)母之箇(蛊)，不可贞。

九三　榦(幹)父之箇(蛊)，少(小)有悔，无大咎。

六四　浴(裕)父之箇(蛊)。往见閩(吝)。

六五　榦(幹)父之箇(蛊)，用舆(譽)。

上九　不事王侯，高尚其□(事)，德(□)兇(□)(通行本无“德兇”)。

14/22蘩(贲)31

䷕ 蘩(离下艮上　贲)：亨小，利有攸往。

初九　蘩(贲)其趾，舍车而徒。

六二　蘩(贲)其须。

九三　蘩(贲)茹(如)，濡茹(如)，永贞吉。

六四　蘩(贲)茹(如)，皤(皤)如，白马翰(翰)如，非(匪)寇，闽(婚)诟(媾)。

六五　蘩(贲)于丘园，束白(帛)戔戔，閩(吝)，终吉。

上九　白蘩(贲)，无咎。

$^{12}_{41}$損 32

䷨ 損(兌下艮上　損):有复(孚),元吉;𠂤(无)咎,可贞。利有攸往。曷(曷)之?用二巧(簋),可用芳(享)。

初九　己(巳)事端(遄)往,无咎,酌损之。

九二　利贞,正(征)兇(凶);弗损,益之。

六三　三人行,则损一人;一人行,则得其友。

六四　损其疾,使遄有喜,无咎。

六五　□(或)益之,十𠔃(朋)之龟弗克回(违),元吉。

上九　弗损,益之,无咎,贞吉。□(利)有攸往,得仆(臣)无家。

$^{2}_{12}$妇、𡳞(否)33

䷋ 𡳞(坤下乾上　否):之非(匪)人,不利君子。贞:大往小来。

初六　孛(拔)茅(茅)茹以亓(其)茼(汇),贞吉,𦎫(亨)。

六二　枸(包)承,小人吉,大人𡳞(否),亨。

六三　枹(包)忧(羞)。

九四　有命,无咎,𣏌(畴)罹(离)齿(祉)。

九五　休𡳞(否),大人吉。其亡其亡,𢦏(繫)于枹(苞)桑。

上九　顷(倾)𡳞(否),先𡳞(否)后喜。

$^{7}_{25}$無(无)孟(妄)34

䷘ 無孟(震下乾上　无妄):元亨,利贞:其□(匪)正眚(有)省(眚),□(不)□(利)有攸往。

初九　無(无)孟(妄),往吉。

六二　不耕，获，不菑，馀(畬)，□(则)利有攸往。

六三　無(无)孟(妄)之兹(灾)，或擊(繫)之牛，行人之得，邑人之兹(灾)。

九四　可贞，无咎。

九五　無(无)孟(妄)之疾，勿樂(藥)有喜。

上九　無(无)孟(妄)之(□)行，有眚，无攸利。

$^{5}_{6}$讼 35

䷅ 讼(坎下乾上　讼)：□(有)孚(孚)洫(窒)衷(惕)，□(中)□(吉)冬(终)兇(凶)。利用(□)见大人，不利涉大川。

初六　不永所，事少(小)有言，冬(终)吉。

九二　不克讼，归而逋，其邑人三百户无省(眚)。

六三　食旧德，贞，厉，□(终)□(吉)；或从王事，无成。

九四　不克讼，复即命俞(渝)，安贞吉。

九五　讼，元吉。

上九　或賜(锡)之般(鞶)带，终朝三𢦚(褫)之。

$^{3}_{33}$掾(遯)36

䷠ 掾(艮下乾上　遯)：亨小，利贞。

初六　肭(遯)尾，厉，勿用，有攸往。

六二　共(执)之，用黄牛之勒(革)，莫之胜夺(说)。

九三　为(係)肭(遯)，有疾，厉；畜仆(臣)妾，吉。

九四　好肭(遯)，君子吉，小人不(否)。

九五　嘉肭(遯)，贞吉。

上九　肥肭(遯)，无不利。

$^{1}_{1}$键(乾)37

䷀ 键(乾下乾上 乾):元享(亨),利贞。

初九 浸(潜)龙,勿用。

九二 见龙在田,利见大人。

九三 君子终日键(乾)键(乾),夕泥(惕),若厉,无咎。

九四 或鳝(跃)在渊,无咎。

九五 翡(飞)龙在天,利见大人。

上九 抗(亢)龙,有悔。

迵(用)九 见群龙无首,吉。

$^{8}_{44}$狗(姤)38

䷫ 狗(巽下乾上 姤):女壮勿用,取女。

初六 擎(繁)于金梯(柅),贞吉。有攸往,见凶;羸豵(豕),復(孚)適(蹢)屬(躅)。

九二 袍(包)有鱼,无咎,不利宾。

九三 臀无肤,其行次且,厉。无大咎。

九四 枹(包)无鱼,正(起)凶。

九五 以忌(杞)枹(包)苽(瓜),含章。或(有)陨(陨)自天。

上九 狗(姤)其角,閩(吝),无咎。

$^{6}_{13}$同人 39

䷌ 同人(离下乾上 同人):同人于野,亨,利涉大川,利君子,贞。

初九 同人于门,无咎。

六二 同人于宗,閩(吝)。

九三　服(伏)容(戎)于莽，登(升)其高陵，三岁不兴。
九四　乘其庸(墉)，弗克，攻，吉。
九五　同人，先号桃(咷)而后笑，大师克相遇。
上九　同人于茭(郊)，无悔。

$\frac{4}{10}$禮(履)40

䷉ 禮(兑下乾上　履)：虎尾，不虞(咥)人，亨。
初九　错(素)礼(履)往，无咎。
九二　礼(履)，道㝗㝗(坦坦)；幽人贞，吉。
六三　眇(眇)能视，跛能礼(履)，礼(履)虎尾虞(咥)人，凶，武人迥(为)于大君。
九四　礼(履)虎尾，朔朔(愬愬)，终吉。
九五　夫礼(履)，贞厉。
上九　视礼(履)巧(考)翔(祥)，其睘(旋)元吉。

$\frac{59}{20}$觀 41

䷓ 观(坤下巽上　观)：盥而不尊(荐)，有復(孚)颙若。
初六　童观小人，无咎；君子，閵(吝)。
六二　窥(阚)观，利女贞。
六三　观我生，进，退。
六四　观国之光，利；用宾于王。
九五　观我生，君子，无咎。
上九　观其生，君子，无咎。

$\frac{64}{42}$　益 42

䷩ 益(巽上震下　益):利有攸往,利涉大川。

初九　利,用为大作,元吉,无咎。

六二　或益之十朋(朋)之龟,弗亨(克)回(违),永贞吉。王用芳(享)于帝,吉。

六三　益之,用工(凶);事,无咎。有復(孚)中行,告公用圭(圭)。

六四　中行,告公从,利。用为家(依)迁国。

九五　有復(孚)惠心,勿问,元吉。有復(孚)惠我,德。

上九　莫益之,或击之,立心勿恒,凶。

62/59涣 43

䷺ 涣(坎下巽上　涣):亨,王假(假)于(有)庙,利涉大川,利贞。

初六　□(用)拯(拯),马□(壮),吉。悔(□)亡(□)。

九二　贲(□)涣(奔),奔其阶(机),悔亡。

六三　涣其躬(躬),无咎(悔)。

六四　涣其群,元吉。涣有丘,非(匪)娣(夷)所思。

九五　涣其(汗)肝(其)大,号涣王居,无咎。

上九　涣其血去,汤(逖)出,无咎。

60/53渐 44

䷴ 渐(艮下巽上　渐):女归吉,利贞。

初六　鸿(鸿)渐于渊(干),小子疠(厉),有言,无咎。

六二　鸿(鸿)渐于坂(磐),酒(饮)食衎衎(衎衎),吉。

九三　鸿(鸿)渐于陆,夫征不复,妇绳(孕)不育,凶。利所(御)寇。

六四　鸿(鸿)渐于木,或直(得)其寇(口)桷,无咎。

九五　鸿(鸿)渐于陵,妇三岁不绳(孕),终莫之胜,吉。

上九　鸿(鸿)渐于陆，其羽可用为宜(仪)，吉。

$^{58}_{9}$少(小)蓄(畜)45

䷈　少蓄(乾下巽上　小畜)：亨，密云不雨，自我西茭(郊)。

初九　复自道，何其咎?吉。

九二　坚(牵)复，吉。

九三　舆说绂(辐)。夫妻反目。

六四　有復(孚)血去，汤(惕)出，无咎。

九五　有復(孚)孿(挛)如，富以其邻。

上九　既雨既处，尚得(德)载女(妇)。贞厉，月几望，君于正(征)凶。

$^{57}_{57}$巽(巽)46

䷸　巽(巽下巽上　巽)：小亨，利有攸往，利见大人。

初六　进内(退)，利，武人之，贞。

九二　巽(巽)在床下，用；使(史)巫忿(纷)若，吉。无咎。

九三　编(频)巽(巽)，闇(吝)。

六四　悔亡，田获三品。

九五　贞吉，悔亡，无不利。無(无)初有终，先庚三日，后庚三日，吉。

上九　巽(巽)在床下，亡(丧)其湆(资)斧，贞凶。

$^{63}_{37}$家人 47

䷤　家人(离下巽上　家人)：利女贞。

初九　门(闲)有家，悔亡。

六二　无攸遂，在中贵(馈)，贞吉。

九三　家人嗃嗃(嗃嗃)，悔厉，吉。妇子嘻嘻(嘻嘻)，终闇(吝)。

六四　富家，大吉。

九五　王段(假)，有家，勿血(恤)，往(□)吉。

上九　有复(孚)，委(威)如，终吉。

61/61中復(孚)48

䷼ 中復(兑下巽上　中孚)：豚鱼，吉。和(利)涉大川。利贞。

初九　杅(虞)、吉。有它(他)，不宁(燕)。

九二　鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔赢(靡)之。

六三　得敌，或鼓，或皮(罢)，或汲(泣)，或歌。

六四　月既(几)望，马必(匹)亡，无咎。

九五　有复(孚)论(挛)如，无咎。

上九　鳥(翰)音登于天，贞凶。

51/35潛(晋)49

䷢ 潛(坤下离上　晋)：康侯用賜(锡)马蕃庶，昼日三綏(接)。

初六　潛(晋)如，涔(摧)如。贞吉，悔(□)亡(罔)，复(孚)裕，无咎。

六二　潛(晋)如，愁如。贞吉，受兹介福，于其王母。

六三　众允，悔亡。

九四　潛(晋)如，炙(鼫)鼠，贞厉。

六五　悔亡，失得，勿血(恤)，往吉，无不利。

上九　潛(晋)其角，唯(维)用伐邑，厉，吉，无咎，贞闱(吝)。

55/21筮(噬)50

䷔ 筮(震下离上　噬)嗑：亨，利用狱。

初九　句(屨)校灭止(趾)，无咎。

六二　筮(噬)肤灭鼻，无咎。

六三　筮(噬)腊肉愚(遇)毒，少(小)闟(吝)，无咎。

九四　筮(噬)乾𦞦(胏)，得金矢，□(利)根(艰)，贞吉。

六五　筮(噬)乾肉，得黄金，贞厉，无咎。

上九　荷(何)校灭耳，兇(凶)。

$^{54}_{64}$未濟51

䷿ 未济(坎下离上　未济)：亨。小狐气(迄)涉(济)，濡其尾，无攸利。

初六　濡其尾，闟(吝)。

九二　拽(曳)其纶(轮)，贞吉。

六三　未济，正(征)凶。利涉大川。

九四　贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有商(赏)于大国。

六五　贞吉，悔(无)亡(悔)。君子之，光；有复(孚)，吉。

上九　有复(孚)于饮酒，无咎。濡其首，有复(孚)失是。

$^{52}_{56}$旅 52

䷷ 旅(艮下离上　旅)：少(小)亨，旅贞吉。

初六　旅琐琐此(斯)，其所，取火(灾)。

六二　旅既(即)次，坏(怀)其茨(资)，得童剥(仆)，贞。

九三　旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

九四　旅于处，得其斋(资)斧，我心不快。

六五　射雉，一矢亡，冬(终)以举(誉)命。

上九　乌(鸟)焚(焚)其巢，旅人先芙(笑)后𠱁(號)桃(咷)，亡(丧)牛于易，凶。

$^{60}_{14}$大有 53

䷍ 大有(乾下离上 大有):元亨。

初九　无交,害(害)非(匪)咎,艰(艰)则无咎。

九二　泰(大)车以载,有攸往,无咎。

九三　公用芳(亨)于天子,小人弗克。

九四　非(匪)其彭,无咎。

六五　阙(厥)复(孚)交如,委(威)如,终(□)吉。

上九　自天右(祐)之,吉,无不利。

$^{56}_{50}$鼎 54

䷱ 鼎(巽下离上 鼎):元吉,亨。

初六　鼎填(颠)止(趾),利出,不(否)得妾,以其子,无咎。

九二　鼎有实,我;我(仇)有疾,不我。能節(即)吉。

九三　鼎耳勒(革),其行塞;雉膏不食,方雨,亏。悔,终吉。

九四　鼎折足,復(覆)公垔(悚),其刑(形)屋(渥),凶。

六五　鼎黄,耳金铉,利贞。

上九　鼎玉铉,大吉,无不利。

$^{49}_{30}$羅(離)55

䷝ 罗(离下离上 离):利贞。亨,畜牝牛,吉。

初九　礼(履)昔(错)然,敬之,无咎。

六二　黄罗(离),元吉。

九三　日稷(昃)之羅(离),不鼓垢(缶)而歌,即(则)大经(耋)之,耽(嗟),凶。

九四　出(突)如,□(其)来如?纷(焚)如,死如,弃如。

六五　出涕沱若，戚嗟若，吉。

上九　王□(用)出正(征)，有嘉折首，获不(匪)□(其)𠬜(丑)，无咎。

53/38乖(睽)56

䷥ 乖(兑下离上　睽)：小事吉。

初九　悔亡。亡(丧)马，勿遂(逐)自复。见亚(恶)人，无咎。

九二　愚(遇)主于巷，无咎。

六三　见车(舆)，掣(曳)其牛，𠓛(掣)其人；天且劓，无初，有终。

九四　乖(睽)孤(孤)。愚(遇)元夫，交复(孚)，厉，无咎。

六五　悔亡。登(厥)宗筮(噬)肤，往，何咎。

上九　乖(睽)孤(孤)，见豕(豕)负涂，载鬼一车。先张之弧(弧)，后说之壶(弧)，非(匪)寇，婚(婚)厚(媾)。往，禺(遇)雨即(则)吉。

43/45卒(萃)57

䷬ 卒　(坤下兑上　萃)：□(亨)，王假(假)于(有)庙，利见大人，亨，利贞。用大生(牲)，吉。利有攸往。

初六　有复(孚)不终，乃乳(乱)乃卒(萃)，若其(□)号，一屋(握)于(为)芙(笑)，勿血(恤)。往无咎。

六二　引，吉。无咎，复(孚)乃利，用禴(禴)。

六三　卒(萃)若(如)，嗟(嗟)若(如)，无攸利。往无咎，少(小)闻(吝)。

九四　大吉，无咎。

九五　卒(萃)有立(位)，无咎。非(匪)复(孚)，元永贞，悔亡。

上六　𠂤(齎)𠯿(咨)涕洟(洟)，无咎。

47/17馬徒、隋(隨)58

䷐ 隋(震下兑上 隨):元亨,利贞,无咎。

初九 官或(有)谕(渝),贞吉,出门交有功。

六二 系小子,失丈夫。

六三 系丈夫,失小子。隋(随)有求,得,利居贞。

九四 隋(随)有获,贞凶,有复(孚)在道,已(以)明,何咎。

九五 复(孚)于嘉,吉。

上六 枸(拘)系之,乃从;繙(维)之,王用芳(亨)于西山。

45/47困 59

䷮ 困(坎下兑上 困):亨,贞,大人吉,无咎,有言不信。

初六 辰(臀)困于株木,入于要(幽)浴(谷),三岁不觌(觌),凶(□)。

九二 困于酒食,絑(朱)发(绂)方来,利用芳(享)祀,正(征)凶,无咎。

六三 困于石,号(据)于疾(蒺)莉(藜)。入于其宫,不见其妻,凶。

九四 来徐□(徐),困于金车,闱(吝),有终。

九五 貣(劓)椽(刖),困于赤发(绂),乃徐;有说,利用芳(祭)祀。

上六 困于褐(葛)纍(藟),于貣(臲)椽(卼),曰悔(动)夷(悔),有悔,贞(征)吉。

44/31钦(咸)60

䷞ 钦(艮下兑上 咸):亨,利贞:取女吉。

初六 钦(咸)其拇(拇)。

六二 钦(咸)其胜(腓),凶。居,吉。

九三 钦(咸)其胜(股),执其随,往吝。

九四 贞吉,悔亡。童童(憧憧),往来倗(朋),从玺(尔)思。

九五 钦(咸)其股(脢),无悔。

上六　钦(咸)其胶(辅)陕(颊)舌。

$\frac{42}{32}$夬61

䷪ 诀(乾下兑上　夬):陽(揚)于王廷(庭),复(孚)号,有厉。告自邑,不利節(即)戎,利有攸往。

初九　牀(壮)于前止(趾),往,不胜,为咎。

九二　傷(惕)号,募(莫)夜有戎,勿血(恤)。

九三　牀壮于頯(頄),有凶。君子缺(夬)缺(夬)独行,愚(遇)雨如(若)濡,有温(愠),无咎。

九四　胀(臀)无肤,其行郄(次)胥(且)。牵羊。悔亡,闻言不信。

九五　苋陸(陆),缺(夬)缺(夬)中行,无咎。

上六　无号,冬(终)有兇(凶)。

$\frac{48}{28}$泰(大)過 62

䷛ 泰过(巽下兑上　大過):栋挠(桡),利有攸往,亨。

初六　籍(藉)用白茅,无咎。

九二　栝(枯)杨生荑(稊),老夫得其女妻,无不利。

九三　栋桡。凶。

九四　栋挠(隆),吉,有它閒(吝)。

九五　栝(枯)杨生华,老妇得其士夫,无咎,无誉。

上六　过涉灭钉(顶),凶,无咎。

$\frac{46}{49}$勒(革)63

䷰ 勒(离下兑上　革):巳日乃复(孚),元亨,利贞,悔亡。

初九　共(鞏)用黄牛之勒(革)。

六二　巳日，乃勒(革)之，正(征)吉，无咎。
九三　正(征)凶。贞，厉；勒(革)言三就，有复(孚)。
九四　悔亡，有复(孚)；荩(改)命，吉。
九五　大人虎便(变)，未占，有复(孚)。
上六　君子豹便(变)，小人勒(革)面，征凶。居，贞吉。

$\frac{41}{58}$奪(兑)64

䷹ 夺($\frac{兑下}{兑上}$ 兑)：(□)亨小，利贞。
初九　休(和)夺(兑)，吉。
九二　谚(孚)□(兑)，吉，悔亡。
六三　末(来)夺(兑)，凶。
九四　章(商)夺(兑)未宁，介疾，有喜。
九五　复(孚)于剥，有厉。
上六　景(引)夺(兑)。

注：以上帛书原文以《文物》1984(3)所载《马王堆帛书六十四卦释文》为基础，句读有所更动，并根据帛书照片(部分)、通行本文字、高亨《周易大传今注》(齐鲁书社，1979)等纠正了其中的若干疏漏。《文物》中最重要的疏漏是$\frac{38}{36}$月夷7的标题或卦名仍写为“明夷”。帛书中不是“明夷”，这一点早已为学界所重视。可参见饶宗颐“略论马王堆《易经》写本”(《古文字研究》第7辑，中华书局1982年，第232—242页)。(月夷的日记或爻辞中，帛书“眀夷”被改为“明夷”则情有可原，参见本书第3—4节。)

后记　关于《彖》作者编修《易》的进一步研究

本书初稿完成于1988年11月底，后蒙湖南省文化局孙渊先生及湖南省博物馆周世荣先生之助，得见帛书照片(部分)，曾进行局部修改；并于1989年4月19日将最后定稿交与重庆出版社。

笔者后来对“通行本《易》的编修人就是《彖》作者”这一初步讨论(见本书4—1节)作了进一步研究。为了保持书稿原貌，谨利用这个后记来简介研究结果。

体现在《彖》传中的作者意图是把6码卦符(见本书2—1节)中的6个符码与相应文句关联起来(参见第3—3、3—5、3—6节)，从而用于占卜或预言吉凶。为了避免过于牵强，他除了改动原初文字之外，还发展出“体解”和“位解”两种方法。最理想的情况是两种方法都能使符码与文句相关，其次是只用一种，迫不得已时才牵强附会或篡改原文(尽量采用同声字或近形字)。

体解就是将6码卦符分为两个“卦体”，每个卦体是一个3码卦符(见本书1—1节及3—1节)，赋予8个互不相同的卦体以不同的意义，如☰(或—)为“刚”，☷(或--)为“柔”，☵为“险”等；位解就是认为刚在奇数1或3位是“正”或“当位”，柔在偶数第2位是“正”、“当位”或“得中”；

附表一：

《彖》作者重新编定的64卦序(分断为上下两经之前)*

9=☲，8=☵，4=☳，1=☰，7=☱，6=☵，2=☷，3=☳

99	88	26	32	29	92	82	28
49	97	89	98	91	19	83	68
76	34	87	48	16	31	38	86
93	69	18	81	41	17	23	62
37	46	79	94	78	84	72	24
96	39	36	74	22	11	73	64
71	14	66	33	43	67	61	13
44	77	42	27	47	63	21	12

*表中64个两位数的十位数表示上方卦体，个位数表示下方卦体；每一个卦体由三个符码叠成，符码只有两种："--"和"—"，这两种符码可组成八种互异卦体，见第一行。

否则就是"不正"或"不当位"。对于6码卦符来说，刚在由下向上数的第1、3、5位是正，而柔在第2、4、6位是正。由于《彖》作者可以自己决定哪一个位置作为解释的依据，就大大减少了解释的困难，例如，如果相应文句有"吉""亨"的含义，他就选择当位的符码；反之，则挑选不正之码。

《彖》作者重新编辑64个6码卦符的顺序(见附表一及二)时，在整

附表二：

《彖》作者重新编定的64卦序(分断为上下两经之后,即通行本卦序)*

99	88	26	32	29	92	82	28
49	97	89	98	91	19	83	68
76	34	87	48	16	31	38	86
96	39	36	74	22	11	73	64
93	69	18	81	41	17	23	62
37	46	79	94	78	84	72	24
71	14	66	33	43	67	61	13
44	77	42	27	47	63	21	12

*表中64个两位数的含义见附表一

体安排上采用原序结构(参见本书3—1节图3及下文附表3),即将64个卦符分成8组;但却对每一组进行改造,从而贯彻上述意图。他主要通过如下途径来实现这一点:(1) 如果某组16个卦体中存在刚体或柔体,那么刚体的数目或者与柔体相等,或是奇数的二倍,而柔体数目或者与刚体相等,或是偶数的二倍。由于本书3—1节所述的奇偶互补或奇偶颠倒,刚体数目不可能是奇数。此外,每一组8个6码卦符中不能含有多于两个的纯符,纯符是上下卦体相同的6码卦符,每组自有主题。(2)如果某组含有成对的刚体和柔体,那么刚体一定在柔体的前面。如在第1组中把䷀($_1$ 乾)放到首位(奇数位),于是䷁($_2$ 坤)就成了第2位(偶数位)。(3)以"卦体"为单元进行安排,即上下2节3码卦符都参与排序,而不是像原序那样固定上节(或下节),只依下节(或上节)排序;这样,依8个基本的3码卦符原序(见本书1—1节及3—1节)即可构造出第3个6码卦符䷂($_3$ 屯)。第4个6码卦符本应是䷃,但是☶已被移到第1位;因此,根据"奇偶互补"或"奇偶颠倒"的原则(见本书3—1节),第

附表三：

《易》的 64 个六码图符(64 卦)的原序*

88(01)	86	82	83	89	84	81	87(08)
68	66(10)	62	63	69	64	61	67
28	26	22(19)	23	29	24	21	27
38	36	32	33(28)	39	34	31	37
98	96	92	93	99(37)	94	91	97
48	46	42	43	49	44(46)	41	47
18	16	12	13	19	14	11(55)	17
78	76	72	73	79	74	71	77(64)

*表中括号中的数字表示原序的序号:其它 64 个两位数的含义见附表一。

4个 6 码卦符就是䷃(4 蒙),第 5—8 个 6 码卦符则由已出现的 5 个卦体中已出现二次的三个卦体两两相叠而成，至少用 5 个互不相同的卦体才能构成 8 个互不相同的 6 码卦符。(4)第 2、3、4 组分别含有 7、6、8 个互不相同的卦体,以显示组与组之间的区别。第 2 组含有 3×2 个刚体和 2×2 个柔体,以刚为主,所以含奇数 7 个互不相同的卦体,第 3 组含有 2×2 个柔体而无刚体,所以含偶数 6 个互不相同的卦体;第 4 组含 1×2 个刚体和 1×2 个柔体。其它 4 组中,含有刚体的第 5、6 组都含有奇数 7 个互异卦体,而不含刚体的第 7、8 组都含有偶数 6 个互异卦体。第 4、5 组(见附表一)后来被移为第 5、6 组(见附表二),因为必须分断第 6 组(见下条)，而为了使得分断后的上下二经中所含的 6 码卦符大致相当

(上经 30,下经 34),就必须把第 6 组移为第 4 组。(5)含有两个不当位纯符䷀和䷁(卦体分别是☰和☷,柔码分别在一、三位)的那一组放在最后,即第 8 组,其中最末一个 6 码卦符中的每个符码都不当位;含有两个当位纯符䷀和䷁(卦体分别是☰和☷,刚码分别在一、三位)的那一组是第 7 组或最高奇数组(一共 8 组);含有剩下的两个纯符(一个不当位即䷁,另一个当位即䷀)的 8 个 6 码卦符即为第 6 组。这第 6 组的特别之处还在于必须安插剩下的两个刚体 (第 5 组含 1×2 个刚体和 1×2 个柔体,这样,16 个柔体全部排完,只剩下 2 个刚体)。此外,前 32 个 6 码卦符中只有两个纯符(䷀和䷁),后 32 个 6 码卦符中却有 6 个纯符,这一安排使得 8×8 矩阵的对角线性质特殊(见附表一),但也显得不均衡。因此,第 6 组被提前到第 4 组,为了指出这一组的特殊性——不但被提前,而且是将第 6 组提前,上下二经的分界不在第 32 个和第 33 个之间,而在第 30 个和第 31 个之间(见附表二),第 6 组 8 个 6 码卦符被分到上经中 6 个,下经中 2 个。

以上 5 项原则(若加上“奇偶颠倒”或“奇偶互补”,则是 6 项原则)为通行本奠定了基本的 6 码卦符次序,也显示出《彖》作者确实知道本书破译的原序(见附表三),他是在原序的基础上(8 个 6 码卦符为一组且 8×8 矩阵对角线性质特殊,又见上文(2)(3)(4)),按照他在《彖》中所表述的意图来重新编序的。*

上述研究不仅为本书的立论又增加了一个证据,而且也可以加深理解《彖》作者的意图和苦心。尤其重要的是,从排列组合的角度看,《易》中 64 个 6 码卦符还可以按照其它原则进行排序;不必因为揭示了原序而否认其它排序的价值。恰恰相反,原序是最简单的——8×8 矩阵可依横纵两个方向划分成 16 个不同的组,每一组中 8 个 6 码卦符之间的共性多于其它分组方法,而且组内 8 个 6 码卦符的排序呈现渐变的规律性(参见 3—1 节),而其它排序则是复杂的,是经过推敲的,从而是

“显示理性的”,是“惊人的”,甚至是“神秘的”。

祥　平

1990年5月7日于荷兰瓦赫宁恩

西历2004年3月15日增改于北京朝阳

* 笔者在《模式识别技术在破译64卦原序中的应用》一文中逐一讨论了64卦通行本顺序的编定过程,把“8×8矩阵对角线性质特殊”也作为一个编序原则。其中只有八个六码卦符的选择不能由上述的七项原则确定,《彖》作者对这八个卦符的顺序确定都是直接参照原序。该文曾在《国际周易与科学技术讨论会(北京:1993.8.15—17)》上宣讲,后收入张祥平:《农林环境遥感》,北京农学院,1995。

** 主要的增改内容是韩语本中增补的三个附表及相关提示。

重庆出版社科学学术著作出版基金资助

第一批书目

蜱螨学	李隆术　李云瑞 编著
变形体非协调理论	郭仲衡　梁浩云 编著
胶东金矿成因矿物学与找矿	陈光远　邵　伟　孙岱生 著
中国天牛幼虫	蒋书楠 著
中国近代工业史	祝慈寿 著
自动化系统设计系统学	王永初　任秀珍 著
宏观控制论	牟以石 著
法学变革论	文正邦等 著

第二批书目

中国自然科学的现状与未来	全国基础性研究状况调研组 中国科学院科技政策局
中国水生杂草	刁正俗 著
中国细颚姬蜂属志	汤玉清 著
同伦方法引论	王则柯　　高堂安 著
宇宙线环境研究	虞震东 著
头位难产	凌萝达　顾美礼 主编
中国现代工业史	祝慈寿 著
中国古代经济史	余也非 著
劳动价值的动态定量研究	吴鸿城 著
社会主义经济增长理论	吴光辉等 著
中国明代新闻传播史	尹韵公 著
现代语言学研究——理论、方法与事实	陈　平 著
艺术教育学	魏传义 主编
儿童文艺心理学	姚金兴 著
从方法论看教育学的发展	毛祖桓 著

第三批书目

奇异摄动问题数值方法引论	苏煜城　吴启光 著

结构振动分析的矩阵摄动理论	陈塑寰 著
中国古代气象史稿	谢世俊 著
临床水、电解质及酸碱平衡	江正辉 主编
历代蜀词全辑	李　谊 辑校
中国企业运行的法律机制	顾培东 著
法西斯新论	朱庭光 主编
《易》与人类思维	张祥平 著

第四批书目

计算流体力学	陈材侃 著
中国北方晚更新世环境	郑洪汉等 著
质点几何学	莫绍揆 著
城市昆虫学	蒋书楠 主编
马克思主义哲学与现时代	李景源 主编
马克思主义的经济理论与中国社会主义	项启源 主编
科学社会主义在中国	李凤鸣　张海山 主编
马克思主义历史观与中华文明	王戎笙 主编
莎士比亚绪论——兼及中国莎学	王佐良 著
中国现代诗学	吕　进 著
汉语语源学	任继昉 著
中国神话的思维结构	邓启耀 著

第五批书目

重磁异常波谱分析原理及应用	刘祥重 著
烧伤病理学	陈意生等 著
寄生虫病临床免疫学	刘约翰 主编
国民革命史	黄修荣 著
现代国防论	王普丰　王增铨 主编
中国农村经济法制研究	种明钊 主编
走向21世纪的中国法学	文正邦 主编
复杂巨系统研究方法论	顾凯平等 著
辽金元教育史	程方平 著
中国原始艺术精神	张晓凌 著
中国悬棺葬	陈明芳 著

第六批书目

非线性量子力学理论	庞小峰 著
胆道流变力学	吴云鹏 主编

乙型肝炎的发病机理及临床	张定凤　陶其敏等 著
中国蚜小蜂科分类	黄　建 著
中国历史时期植物与动物变迁研究	文焕然等 著
中国新闻学术发展史	徐培汀 著
列宁哲学思想的历史命运	张翼星 著
唐高僧义净及其著作论考	王邦维 著
中国远征军史	时广东　冀伯祥 著
中国民间美术史	王朝闻 主编
历代蜀词全辑续编	李　谊 辑校

第七批书目

亚夸克理论	焦善庆　蓝其开 著
肝癌	江正辉　黄志强 主编
计算机系统安全	卢开澄 主编
声韵语源论	齐冲天 著
幼儿文学概论	张美妮 著
黄河上游地区历史与文物	半一之 主编
论公私财产的功能互补	忠　东 著

第八批书目

高等植物发育分子生物学	吴乃虎 主编
长江三峡库区昆虫	杨星科 主编
小波分析与信号处理	
——理论、应用及软件实现	李建平 主编
世界首例独立碲矿床的成矿机理及成矿模式	银剑钊 著
临床内分泌外科学	朱　预 主编
当代社会主义的若干问题——	
国际社会主义的历史经验和中国特色社会主义	江　流　徐崇温 主编
科技生产力:理论与运作	刘大椿 主编
世界语言词典	黄长著 著

第九批书目

法医昆虫学	胡　萃 主编
储藏物昆虫学	李隆术　朱文炳 编著
15世纪以来世界主要发达国家发展历程	陈晓律 等著
重庆移民实践对中国特色移民理论的新贡献	罗晓梅　刘福银 主编
中华人民共和国科技传播史	司有和 主编